Theologische Studien und Kritiken

Digitized by Google

Period
1946
v.72
1899
ANDOVER THEOL. SEMINARY
MAY 27 1901
M.
LIBRARY.

51,220

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und **D. F. W. C. Umbreit**

und in Verbindung mit

D. **E. Achelis**, D. **W. Beyschlag**, D. **P. Kleinert**, D. **F. Loofs** und D. **H. Schultz**

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und **D. E. Kautzsch.**

Jahrgang 1899, erstes Heft.

ERST VIEG'S, DANN WAGS

ANDOVER THEOL. SEMINARY
NOV 1 1898
LIBRARY

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1899.

Preis pro Jahrgang (4 Hefte): ℳ 16; pro Heft: ℳ 4.50.

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

1 8 9 9.

Zweiundsiebzigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1899.

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1899, erstes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1899.

Digitized by Google

Period
1946
V.72
1899

Digitized by Google

Abhandlungen.

1.

Zur Kritik und Exegese des Deuterojesajabuches 1 Jes. 40, 3—11.

Von

Prof. Dr. J. W. Rothstein in Halle.

Der in der Überschrift genannte Abschnitt bildet im Anschluß an die thematischen Sätze V. 1. 2 eine Art Prolog zu der gesamten folgenden Prophetie. In positiver Ankündigung wird hier in dem ersten von den drei Teilen, in die sich der Abschnitt von selbst teilt, auf den Beginn der Erlösungszeit hingewiesen, während der dritte uns auf den Boden der geschehenen Erlösung stellt. Im mittleren Teil wird in feierlichem Tone und ebenso positiv gewissen Bedenken, welche der Trostpredigt des Propheten entgegengestellt werden oder werden können, der Boden entzogen.

Die Ursprünglichkeit des gegenwärtigen inneren Aufbaues dieser Abschnitte ist von Duhm in Frage gestellt worden [1]). Die metrische Gestalt von V. 1—4 und V. 9—11 ist dieselbe (Langverse sind es nach Duhm, andere nennen sie Qinaverse, vgl. Budde, Z.altt.W. 1891, S. 234 ff., eine Bezeichnung, die Duhm ablehnt, vgl. zu 40, 6—8, S. 265), während V. 6—8 vier „Distichen im gewöhnlichen Metrum" enthalten. Er sagt sodann: „Da diese

1) Er hat volle Zustimmung gefunden für seine Aufstellungen bei F. K. Cheyne, Introduction to the book of Isaiah, 1895, S. 2..

ANDOVER THEOL. SEMINARY
NOV 1 1898
LIBRARY.

Digitized by Google

Anordnung oder vielmehr Unordnung schwerlich auf einer ursprünglichen Absicht Deuterojesajas beruht, so muß entweder er selber nachträglich Zusätze an den Rand geschrieben haben oder der gegenwärtige Zustand absichtlich oder unabsichtlich von späteren Händen geschaffen sein. Das letztere scheint mir das Wahrscheinlichere (vgl. S. 267): V. 6—8 ist wohl wegen des ähnlichen Eingangs (nämlich קול א'') in die Nähe von V. 2—4 gerückt, bildet aber in Wirklichkeit den Übergang und das Thema zu den V. 12 ff. folgenden Ausführungen" (vgl. S. 266). Auf S. 265 sagt er sodann noch: „Die beiden Vierzeiler (V. 9—11) schließen sich so eng wie möglich an V. 3 f. an." Den V. 5 hält er (S. 265) „für einen Einsatz aus der Zeit, wo schon V. 6—8 seine jetzige Stellung vor V. 9 ff. hatte, hervorgegangen aus dem Bedürfnis, das scheinbar unvollständige Orakel V. 3 f. mit einer Pointe zu versehen, welches Bedürfnis sich nicht geregt hätte, wenn V. 9—11 unmittelbar auf V. 3 f. folgte".

Ich kann Duhms Ansicht nicht teilen; sie ist willkürlich und unbegründet. — Es ist allerdings richtig, daß in rhythmischer Hinsicht V. 3—5 (die Ursprünglichkeit und Unversehrtheit von V. 5 sei zunächst vorausgesetzt) und V. 9—11 einander entsprechen und sich von V. 6—8 unterscheiden. Die metrische Form der Verszeilen tritt ganz rein und deutlich in V. 4ᵇ und fast durchweg in V. 9—11 hervor, und es ist wahrscheinlich, daß sie auch da, wo sie jetzt nur schwer zu erkennen ist (wie in V. 3. 4ᵃ, auch V. 5), ursprünglich vorhanden oder doch beabsichtigt war. Sie entspricht um ihres eigentümlichen lebhaften Grundcharakters willen vortrefflich dem Inhalt der beiden Abschnitte. Denn in sie kleiden sich ebenso leicht und angemessen Ausbrüche der Freude wie der Klage. Nun war Deuterojesaja unstreitig ein Mann lebhaftesten Temperaments und ein gewaltiger Meister des Ausdrucks. Dem aufmerksamen und für derartige Dinge empfänglichen Leser kann es nicht entgehen, daß derselbe überall die Form des Ausdrucks zugebote hatte, die dem auszusprechenden Gedanken und dem eigentümlichen Charakter desselben angemessen und zugleich geeignet war, die den Gedanken innewohnende Kraft auch auf den Leser wirksam werden zu lassen. Wir dürfen es daher auch nicht wunderbar, sondern

Digitized by Google

vielmehr ganz natürlich finden, daß, wie die Gedanken, denen er in seiner Prophetie Ausdruck zu verleihen hat, an sich verschiedenen Charakters sind, wie in ihnen bald lebhafte, das Herz mit sich fortreißende Empfindungen, bald ruhige, gemessen vorwärts schreitende Erwägungen zum Ausdruck drängen, so auch in dem rhythmischen Schwunge der diesen verschiedenartigen Gedankenreihen zum Gewande dienenden Sätze oder Satzgruppen ein entsprechender Wechsel zur Geltung kommt. An sich ist es daher durchaus möglich, daß zwei Stücke wie 40, 3—5 und V. 9—11 rhythmisch gleichartig sind, weil die sie beherrschende Stimmung dieselbe ist, und dennoch von Anfang an voneinander getrennt sind durch ein anderes Stück, das auf einen anderen Grundton gestimmt ist. Es verrät m. E. nicht gerade eine feine Empfindung für die — nun sagen wir — poetische Tüchtigkeit und Gewandtheit des unzweifelhaft in höchstem Maße temperamentvollen Verfassers, wenn Duhm ihm nicht zutraut, daß er ursprünglich und absichtlich die Stücke so habe aufeinanderfolgen lassen, wie sie jetzt stehen, vielmehr eine Steifheit der Darstellungskraft bei ihm voraussetzt, die es ihm nicht möglich machte, den einmal angeschlagenen Ton zu unterbrechen und in einen andersgearteten überzugehen, um zuletzt in den früheren wieder zurückzukehren. Wenn also keine triftigen Gründe aus dem Inhalte der Stücke hinzukommen, vermag ich aus der rhythmischen Gestalt derselben ein Recht nicht herzuleiten, dieselben wie Duhm zu beurteilen. — Nun ist Duhm der Meinung, das mittlere Stück V. 6—8 bilde „in Wirklichkeit den Übergang und das Thema zu den V. 12 ff. folgenden Ausführungen", und noch S. 264 (vgl. mit S. 263) hält er es für wahrscheinlich, ja, wohl für sicher, daß ein „Späterer", „der das קול אמר (V. 6) in die nächste Nähe mit dem קול קרא (V. 3) bringen wollte", die Umstellung der Absätze vorgenommen und die gegenwärtige „Unordnung" bewirkt habe. Ich will die Frage zunächst auf sich beruhen lassen, ob V. 6—8 wirklich ursprünglich den „Übergang" und das Thema bloß zu den in V. 12 ff. beginnenden und — so ist es doch wohl zu verstehen — in Kap. 40 zu ihrem vorläufigen Abschluß gelangenden Ausführungen bilden, und ob sie nicht vielmehr einen wesentlichen Teil des Themas aller in dem ersten Teile der ganzen Prophetie des Deuterojesaja

Digitized by Google

enthaltenen Ausführungen darbieten und darum recht wohl von dem ersten den gleichen Gedanken ausführlicher behandelnden Abschnitt getrennt bleiben konnten. Aber die Frage möchte ich aufwerfen, ob es glaubhaft ist, daß jemand, wenn V. 9—11 in enger ursprünglicher Verbindung mit V. 3. 4 vorlag und die Verse nicht bloß durch die rhythmische Form, sondern auch durch den Inhalt (wie Duhm S. 265 ausdrücklich hervorhebt; ob mit Recht, das ist wieder eine andere Frage) fest zusammengeschlossen wurden, auf den Gedanken kommen konnte, diesen schönen Zusammenhang gefühllos zu zerstören, lediglich um das קול אמר „in die nächste Nähe" des קול קרא zu bringen? Es ist wohl zu beachten, daß die Entfernung beider voneinander durchaus nicht so übermäßig groß war, auch wenn nach den zwei Versen (V. 3. 4) noch die paar Verse (V. 9—11) sie voneinander trennten. Ja, ich sollte meinen, es müsse der betreffende Mann, dem wir doch wohl zutrauen dürfen, daß er den inhaltlichen Zusammenhang von V. 6—8 mit V. 12 ff. auch gemerkt und zu würdigen verstanden hat, vielmehr in der feierlichen Einleitung, die wir jetzt V. 6 lesen, ein besonders bedeutsames Mittel erblickt haben, nach dem zu fröhlichster, hoffnungsseligster Stimmung aufreizenden Eingangsstück (V. 3. 4. 9—11) zu ernster Erwägung der in V. 6—8 eingeleiteten und in V. 12 ff. zu weiterer Durchführung gelangenden Gedanken zu ermahnen. Aber es muß, wenn Duhm recht hat und dieser „Spätere" lediglich aus einem so thörichten äußeren Grunde den ursprünglichen Zusammenhang zerstört haben sollte, dieser Mann ein unvergleichlich verständnisloser schriftstellerischer Stümper gewesen sein. Ich glaube, daß es unter den Redaktoren (oder wie wir sie nennen wollen) der überkommenen, zweifellos zum Teil in einem trostlosen textlichen Zustande erhaltenen älteren Schriften keinen gegeben hat, der so willkürlich und thöricht einen im ganzen untadelhaft ihm vorliegenden Text behandelt hätte oder auch nur hätte behandeln können. Gewiß finden wir anderwärts nicht selten Zusammenhänge, an denen unser logisches Empfinden Anstoß nimmt und nehmen muß; aber auch da haben wir überall Ursache anzunehmen, daß entweder die uns so anstößige Ordnung der Gedanken vom Verfasser selbst herrührt oder die Folge einer leicht begreiflichen Verderbnis des hand-

Digitized by Google

schriftlich und in nur wenigen Exemplaren überlieferten Kontextes und des Versuches ist, der Verderbnis abzuhelfen; jedenfalls ist es nur bis zu einem gewissen Maße berechtigt, die Schriftstücke nach unseren logischen Ansprüchen zu beurteilen. Wenn also Duhm mit seiner Ansicht im Rechte sein sollte, würde ich mich nur zur Annahme der von ihm S. 263 (nicht mehr S. 267) auch zugelassenen Alternative entschließen können, daß eine „unabsichtliche“ Zerstörung des ursprünglichen Zusammenhanges hier vorliegt. Aber ich glaube, nicht einmal so weit Duhm zustimmen zu dürfen. Bei genauerer und tiefer eindringender Überlegung der drei Abschnitte in ihrer gegenwärtigen Aufeinanderfolge und nach ihrem wirklichen Inhalt und Zwecke ergiebt sich, daß diese Aufeinanderfolge eine wohlüberlegte und in sich wohlbegründete ist und daß sie unmöglich auf ein so äußerliches und willkürliches, ja thörichtes Motiv zurückgehen kann, wie uns Duhm einreden will.

Die erste Frage, auf die ich antworten möchte, ist diese: Spricht der Inhalt (die Form kann nach dem oben Ausgeführten nicht in Betracht kommen) von V. 3. 4 und V. 9—11 dafür, daß diese Verse ursprünglich ein eng zusammengehöriges, untrennbares Ganzes bildeten? Oder, was auf dasselbe hinauskommt, zerreißen V. 6—8 wirklich den Zusammenhang der Gedanken derart, daß die Annahme, sie ständen nach einem wohlüberlegten Plane an ihrer jetzigen Stelle, unbedingt unmöglich und abzuweisen sein müßte? Ich meine, diese Fragen nicht mit Ja beantworten zu dürfen, und zwar aus folgenden Erwägungen.

In V. 1. 2 ist der Prophet mit dem göttlichen Tröstungsbefehl und der bestimmten Ankündigung, daß die Leidenszeit des Volks ihr Ende erreicht habe und die Zeit der Erlösung angebrochen sei, an das Volk herangetreten. Schon aus V. 1, zumal aus der Wendung דברו על לב י״, könnte man zu entnehmen geneigt sein, daß sich das Volksgemüt in einer Verfassung befand, die es demselben nicht leicht machte, sich ohne Rückhalt und mit voller Begeisterung dem Trostrufe zu öffnen. Fragen und Bedenken mannigfacher Art, die ihre Wurzel in den bitteren Erfahrungen der durchlebten schweren Exilsjahre hatten, mochten des Volkes Herz bedrücken und viel eher, als zu gläubiger, fröhlicher Hinnahme der

Heilsankündigung, zu Zweifeln an der Zuverlässigkeit derselben veranlassen. Mit um so größerem Rechte darf man aber diese Annahme machen, als ja unzweifelhaft der Prophet in dem ersten Teile seiner Prophetie bemüht ist, solche Fragen und Bedenken in seinem unter dem langen Drucke und Elend in seinem Glaubensleben arg erschütterten Volke zu beseitigen und das Herz desselben wieder mit dem Geiste rückhaltlosen, begeisterten Glaubens zu erfüllen. Ja, daß der Prophet mit einem solchen Gemütszustande seines Volkes von vornherein rechnete, ergiebt sich auch daraus, daß er die angedeutete, nächste Aufgabe seiner Prophetenthätigkeit, das Volk wieder wahrhaft erlösungsfähig zu machen, sofort schon in dem ersten Abschnitt 40, 12 ff. aufs energischste angreift. Wenn wir nun wirklich mit Recht V. 3—11 als eine Art Prolog von thematischer Bedeutung für die ganze deuterojesajanische Weissagungsschrift betrachten dürfen, so werden wir von vornherein erwarten, in demselben auch auf die gekennzeichnete Stimmung des Volksgemütes und den durch dieselbe bedingten Teil der prophetischen Aufgabe des Verfassers Rücksicht genommen zu sehen. Und dieser Erwartung entspricht, wie wir sehen werden, das mittlere Stück V. 6—8 vollkommen und, wie ich gleich hinzusetzen will, an der rechten Stelle.

Was sagen und wollen nun aber die Stücke V. 3. 4 (V. 5 will ich mit Rücksicht auf Duhms Beseitigung desselben zunächst unbeachtet lassen) und V. 9—11? — Von der in V. 2 gegebenen Voraussetzung aus, daß die Leidenszeit zu Ende und der Moment der Heimführung des erlösten Volks gekommen sei, wird in V. 3. 4 aufgefordert, Jahwe, der im Begriffe ist, die Heimkehr mit seinem Volke anzutreten, den Weg zu bereiten. Nun ist aber nicht zu vergessen, daß dieser Moment selbst in Wirklichkeit noch der Zukunft angehört, und es weder dem Propheten noch sonst jemandem zweifelhaft sein konnte, daß vor seinem Eintritt immerhin noch große Schwierigkeiten zu überwinden waren. — In V. 9—11 wird vorausgesetzt, daß nicht bloß diese Schwierigkeiten überwunden sind und die Forderung in V. 3. 4 erledigt ist, sondern auch, daß das erlöste Volk gesammelt und sein Gott mit ihm bereits auf dem Heimwege begriffen ist. Zion soll ihren Töchtern, den Städten

Digitized by Google

Judas, die frohe Botschaft bringen, daß ihr Gott schon komme, um sein Volk heimzuführen und die verwaisten Städte wieder zu bevölkern. Diese Aufforderung an Zion, das, wie hernach so häufig in dieser Schrift, unter dem Bilde einer ihrer Kinder beraubten, tief trauernden Mutter dargestellt ist, setzt ebenfalls voraus, daß der gläubigen Hinnahme der verheißungsvollen, trostreichen Aufforderung eine alle zweifelnden Bedenken vernichtende Stütze gegeben worden ist, so daß die Aufgeforderte nichts hindern kann, die Freudenbotschaft weiter zu geben. — Wenn wir dies aber nun bedenken und zugleich nicht vergessen, daß das Wort V. 3. 4 an eine ganz andere Adresse gerichtet ist als das in V. 9—11 enthaltene, so kann meinem Gefühl nach schwerlich noch das Urteil Duhms Billigung erwarten, V. 9—11 schlössen sich „so eng wie möglich an V. 3 f. an". Es sind zwei rhythmisch gleichartige, weil aus der gleichen gehobenen Stimmung geflossene Worte, die ohne Einbuße ihrer Bedeutung und Wirkung durch ein drittes Stück getrennt sein können, — und hier, wie ich nun auch hinzusetzen darf, getrennt sein mußten, weil auch in dem Prolog ein Wort der Glaubensstärkung in dem oben näher besprochenen Sinne unbedingt erforderlich war und zwar gerade da erforderlich war, wo wir es jetzt finden, nämlich vor V. 9—11. Leistet denn V. 6—8 wirklich das, was diese Verse nach meinen Ausführungen leisten müssen? Es kann nicht zweifelhaft sein, daß das der Fall ist. Der in V. 6—8 ausgesprochene Gedanke ist dieser. Alles Fleisch und alles Fleisches Herrlichkeit und Macht haben vor Jahwes, des Gottes Israels, Machtwillen keinen Bestand; vor seines Mundes Hauch müssen sie zusammensinken wie das schnell verdorrende Gras; ewigen Bestand hat dagegen allein Jahwes Wort, und zwar nicht bloß das Wort der Drohung, sondern auch das der Verheißung; das eine wie das andere geht sicher in Erfüllung, wenn auch erst zu der Stunde, die Jahwe selbst bestimmt. Aus dieser Wahrheit, die für Israel längst keine unbekannte mehr, sondern eine aus seiner eigenen geschichtlichen Erfahrung längst unzählige Male bestätigte hätte sein sollen und sein können, sollte das Volk der Deuterojesajanischen Gegenwart die Zuversicht gewinnen, daß Babel mit all' seinen Machtmitteln, so gewaltig, ja, unüberwindlich sie auch er-

scheinen mochten, — daß alle Hindernisse, welcher Art und in welcher Größe sie sich auch auftürmen und entgegenstellen möchten, dennoch nicht imstande sein würden, auch nur einen Augenblick dem Gerichts- und Erlösungswillen Jahwes, des Gottes Israels, zu trotzen, und die Erfüllung der soeben verkündeten Trostbotschaft zu hemmen oder gar unmöglich zu machen. Indem also diese große Wahrheit, gekleidet in ein ihrem feierlichen Ernste entsprechendes, in gemessenem Takte dahinfließendes rhythmisches Gewand, dem Volke gleichsam ins Gewissen hineingerufen wird, soll ihm aller Grund zum Zweifel an der Wahrhaftigkeit der Trostverkündigung genommen und es an die feste Grundlage erinnert werden, die es für seinen Glauben an seine Zukunft, an sein Heil in Jahwes Wort, in Jahwe selbst hat. Und von diesem ernsten, zu getrostem Glauben ermunternden Worte aus gewinnt dann die mit V. 9 beginnende Aufforderung an Zion ihre rechte Kraft. Der Nebel zweifelnder Bedenken ist verjagt, und die aus jubelnder Stimmung hervorquellende Aufforderung erhebt den Blick in die jenseits aller, der Erlösung des Gottesvolkes entgegenstehenden Schwierigkeiten liegende lichte Zeit des Heils. — Nun ist auch das noch zu beachten! In V. 3. 4 hören wir mit dem Propheten aus der Welt der Geister den Ruf (es ist zunächst gleichgültig, an wen er ergeht; an Menschen oder gar an Glieder des Gottesvolks ist dabei nicht zu denken), Jahwe, der sein Volk heimführen will, den Weg zu bereiten: aus diesem Rufe dürfen wir zugleich die Ankündigung aus des Himmels Höhen heraushören, daß Jahwe sich aufgemacht hat, das Werk der Erlösung seines Volks, d. h. aber zugleich das Werk des Gerichts, an der Weltmacht zu vollziehen. In streng logischer Folge schließt sich daran der unmittelbar an den Propheten gerichtete (und nicht bloß von ihm aus den Gotteshöhen vernommene und dann freiwillig weiter verbreitete) Auftrag, in der feierlichen Form eines allgemein gültigen Gedankens den irdischen Gewalten, die sich der Erfüllung des göttlichen Wortes in den Weg stellen wollen, ihre Hinfälligkeit und ihren Zusammenbruch vor der Allgewalt des kommenden Erlösergottes Israels zu verkünden. Und nun schließt sich hieran endlich die fröhliche Aufforderung des zum Herold des kommenden Jahwe (in V. 6 feierlich genug) bestellten

Digitized by Google

Propheten an die trauernde Zion, ihre Tochterstädte hinzuweisen auf den kommenden Heilsgott. So ist alles in guter Folge und in vielsagendem Zusammenhange. Die Ursprünglichkeit der gegenwärtigen Aufeinanderfolge der drei Abschnitte scheint mir schließlich inhaltlich am Schlusse des letzten in dem dreimaligen הִנֵּה mit den dazu gehörigen Sätzen noch eine deutliche nicht zu übersehende Bestätigung zu finden. Wenigstens spiegelt sich in dem ersten: „Siehe da, euer Gott!" die Meldung V. 3 f. wieder; in dem zweiten: „Siehe da, mit Macht (lies בְּחֹזֶק) kommt er, und sein Arm waltet für ihn!" sehen wir ihn wahrnehmen, was in V. 6—8 verkündigt wurde, und endlich in dem dritten: „Sieh, ... er weidet wie ein Hirte seine Herde u. s. w.!" erkennen wir die geschehene Verwirklichung der Trostverheißung, den realen Grund der Freude Zions und ihrer Freudenbotschaft an ihre Tochterstädte, wozu V. 9 f. aufgefordert hat. — Ich glaube damit zur Genüge dargethan zu haben, daß Duhms Urteil über unseren Abschnitt unbegründet ist und die wirkliche Bedeutung des Aufbaus desselben in seinen einzelnen Teilen mindestens arg verkennt. Es kann allein das metrische Vorurteil (um mich kurz so auszudrücken) ihm den Blick getrübt und sein Urteil irregeleitet haben.

Nun kann auch V. 5 wenigstens seinem Inhalte nach nicht mehr entbehrt werden, ja, giebt vielmehr der Anordnung in V. 3. 4 erst ihren rechten Abschluß. Gerade die allgemein gehaltene Angabe des Zwecks, um des willen Jahwe der Weg gebahnt werden soll, ist an dieser Stelle in hohem Grade angemessen. Zunächst ist zu beachten, daß die Aufforderung, wie schon bemerkt wurde, an Kräfte ergeht, die wir sicher nicht auf dem Erdboden zu suchen haben. Wir dürfen uns hier an den dem Deuterojesaja zeitlich so nahe stehenden Zacharja erinnern. In Zach. 3, 4 f. läßt der „Engel Jahwes"[1]) durch „die vor ihm Stehenden", d. h. durch die ihm

1) Bekanntlich ist in der älteren Anschauung, wie sie durch die litterarischen Dokumente der vorexilischen Zeit bezeugt wird, der מלאך יהוה im letzten Grunde mit Jahwe selbst identisch; er bedeutet nur insofern von diesem einen Unterschied, als in ihm Jahwe als der offenbare, in der diesseitigen Welt in Wort oder That kundgewordene wenigstens theoretisch von dem transcendenten, der menschlichen Wahrnehmung entzogenen, in den Höhen des Himmels thronen-

Digitized by Google

untergebenen himmlischen Geistwesen den Josua seiner schmutzigen Kleidung entkleiden und mit reinem Gewande bekleiden. Die bei Zacharia unzweideutig hervortretende Vorstellung dürfte wahrscheinlich auch dem Deuterojesaja geläufig oder doch nicht fremd gewesen sein. Wir haben daher wohl bei dem Rufer (קרא), dessen Stimme der Prophet vernimmt, auch an den „Engel Jahwes“ zu denken und anzunehmen, daß der Befehl (V. 3. 4) an die ihm zu Diensten stehenden Engelwesen (vgl. auch Duhm) ergeht, die berufen sind, alle Hindernisse zu beseitigen, welche der Enthüllung der Herrlichkeit (Majestät, כבוד) Jahwes und der Ausübung der göttlichen Gnadenhilfe entgegenstehen [1]). Diesen himmlischen Organen den

---

den, verborgenen Gotte differenziert wird. Es kann daher nicht auffallen, wenn in der biblischen Darstellung das Subjekt einer Rede oder einer That nicht selten unmittelbar hintereinander einmal der „Engel Jahwes“ ist, sodann aber wiederum Jahwe selbst. Die erste Stelle, wo mit zweifelloser Gewißheit der מלאך יהוה von Jahwe gleichsam losgelöst und auch ihm gegenüber als ein selbständiges Wesen erscheint, findet sich Zach. 1, 12. Hier wendet sich derselbe mit seinem Angesichte, aus dem sonst Jahwe selbst herausschaute und das sich daher nur der Jahwe gegenüberstehenden kreatürlichen Welt zuwenden konnte, Jahwe zu — was er nach der älteren Vorstellung ebenso wenig gekonnt hätte, wie unser Angesicht sich selbst zuwenden kann — und legt Fürbitte für Jerusalem und die Städte Judas ein, und Jahwe giebt demselben — denn der מלאך הדבר בי [angelus interpres] ist unzweifelhaft niemand anders als der מלאך יהוה — Antwort, die er alsdann an den Propheten zur öffentlichen Verkündigung weitergiebt. In diesem letzten Punkte schaut noch die ältere Vorstellung von מ״ י״ als dem Träger der Offenbarung des unsichtbaren transcendenten Gottes oder richtiger als dieser Offenbarung selbst deutlich genug heraus. Wann dieser bedeutsame Wandel in der Vorstellung (der übrigens, wie ich leicht nachweisen könnte, auch die Vorstellung vom Satan mit betrifft) vor sich gegangen ist, läßt sich natürlich nicht mit absoluter Gewißheit feststellen, aber wir dürfen mit gutem Grunde annehmen, daß dabei der Aufenthalt im Exil in den östlichen, mittelasiatischen Gebieten nicht unwesentlich mitgewirkt hat.

1) Auch die Beseitigung der störenden Hindernisse, von welcher Jes. 40, 3. 4 die Rede ist, hätte ihre treffliche Parallele in der oben herangezogenen Stelle Zach. 3, 4 f. Der vollen Durchführung der göttlichen Gnadenabsicht hinsichtlich der Wiederherstellung des heiligen Dienstes und seines Personalsstand, nachdem sich durch Haggais und Zacharjas Einwirkung das Heiligtum selbst aus den Trümmern wieder zu erheben begonnen hatte, die sündliche Befleckung auch der Priesterschaft entgegen, und diese beseitigte Gottes vergebender

speziellen Zweck des göttlichen Kommens mit der Erteilung des von ihnen zu erfüllenden Auftrags anzukündigen, war unnötig, ja, derselbe ging sie eigentlich nichts an. Die Vorstellung, die der Ausführung hier zugrunde liegt, entspricht menschlicher Analogie. Auch der irdische Herrscher (des alten Orients) ließ schwerlich, wenn er ausreisen wollte, durch seinen Minister den Herolden und Läufern, die berufen waren, ihm die Straße zu bahnen, seine besondere Absicht kundthun. Für sie war es genug, den Befehl zu erhalten und die Richtung zu wissen, in der sie ihre Aufgabe erfüllen sollten, zu wissen, daß ihr Gebieter überhaupt ausreisen wolle. Ebenso liegt die Sache hier: Gottes Majestät (כבוד), die bisher seit langem in der Unsichtbarkeit des Himmelspalastes verborgen war, will aus der Verborgenheit heraustreten und sich innerhalb der Welt offenbaren. Alle Welt soll sie sehen und in ihrer Enthüllung Jahwe erkennen. Das besondere Ziel, um dessen Erreichung es sich handelt, findet dann in zwiefacher Richtung in V. 6—8 und V. 9—11 genauere Darlegung. Die Herrlichkeit Jahwes wird sich offenbaren einmal in der Niederwerfung der Mächte und Kräfte der Welt, sodann aber in der Erlösung und Heimführung seines Volks, — in beiden aber wird sich alsdann bewähren, daß allein Jahwes Wort, das Wort des Gerichts wie das des Heils, über allem Wandel der Zeiten und Dinge Bestand hat und unbedingt in Erfüllung geht. Der Inhalt von V. 5 erweist sich also nicht bloß als notwendigen Abschluß von V. 3. 4, sondern auch als direkte Überleitung zu dem von V. 6 an Folgenden. Der Vers darf un-

Gnadenwille, und Träger dieses Gnadenwillens oder besser: das nunmehr selbständig gedachte Organ zur Ausführung desselben war eben der מלאך יהוה (Sach. 3, 1 — in V. 2 steht einfach יהוה, aber es dürfte מלאך ausgefallen sein, wie schon das יהוה in den folgenden Worten des hier Redenden beweist — vgl. V. 6) nebst den ihm untergebenen, ihm zum Dienste bereiten Engeln. Ich will es unentschieden lassen, ob diese Parallele in Sach. 3, 4 f. neben der eigentlichen Deutung der Hindernisse in Jes. 40, 3. 4 nicht auch zugleich eine allegorische Weiterbeziehung empfehlen könnte. Es ist ja nicht zu übersehen, daß der Prophet, wie gleich der erste Teil seiner Prophetie beweist, auch in dem geistigen Wesen des Jahwevolks viele Thäler (wie Kleinglaube, Kleinmut u. dergl.) auszufüllen und viele Hügel (wie Furcht vor der Macht der Menschen und Glauben an die Realität der Götter der Heiden) zu beseitigen bemüht gewesen ist.

Digitized by Google

möglich ausgemerzt werden. Im wesentlichen dürfte auch der Wortlaut in demselben ursprünglich sein (nachher darüber noch einiges!). Wollen wir aber den ganzen Absatz V. 3—5 richtig verstehen, so müssen wir uns nicht bloß die oben herangezogene Analogie lebendig vergegenwärtigen, sondern wir dürfen auch nicht übersehen, daß wir (wie sehr häufig bei Deuterojesaja auch nachher noch) hier an die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit in der Erlösung Israels aus der Gewalt der Ägypter und in der Führung des Volks durch die Wüste in das gelobte Land erinnert werden. Gotteskräfte [1]) waren es auch damals, welche die irdischen Gewalten, die der Erlösung des Volks widerstanden, niederwarfen, und Gotteskräfte [1]) waren es auch, die dem sein Volk durch die Wüste heimführenden Jahwe den Weg bahnten. Und in allem, was damals geschah, in der Niederwerfung des Fleisches und seiner Macht und in der Heilshilfe, die Israel zuteil wurde, ward vor aller Welt Gottes Herrlichkeit (כבוד) offenbar. Die Analogie ist unverkennbar; sie läßt sich aber auch noch in einer anderen Richtung vervollständigen, wie wir nachher sehen werden, wobei wir zugleich einen weiteren Grund

---

1) Freilich darf der Unterschied der in Jes. 40 ausgeprägten Vorstellung von den in den Berichten über den Auszug aus Ägypten vorliegenden nicht übersehen werden. Hier sind es Wirkungen des allmächtigen göttlichen Willens, die die Hindernisse beseitigen; es sind göttliche Wunderthaten, aber mittels der in der Kreatur vorhandenen und wirksamen Kräfte, und ins Werk gesetzt durch Vermittelung der berufenen menschlichen Organe Jahwes. Wind und Wetter und allerlei natürliche Kalamitäten müssen den Trotz der Jahwes Volk festhaltenden Weltmacht brechen; Gnadenerweisungen und mannigfaltige Züchtigungen müssen während der Wüstenwanderung die aus dem sündlichen Wesen des Volks selbst immer und immer wieder dem göttlichen Gnadenwillen entgegen wirkenden Hindernisse beseitigen, die Thäler ausfüllen und die Hügel zur Ebene glätten (vgl. S. 14, Anm. 1), und wunderbar wirkende Gotteskräfte werfen die sich dem zum Gotteslande wandernden Jahwevolke in den Weg stellenden Feinde zu Boden (Ex. 17, 8 ff. u. s. w.). Für die in Jes. 40, 3. 4 hindurchblickende Vorstellung von den Jahwes Kommen vorbereitenden himmlischen Kräften oder Wesen bietet sich im Exodus nur in einer Beziehung eine Analogie, nämlich für den מלאך יהוה (vgl. z. B. Ex. 23, 20 ff.), der aber unzweifelhaft dort noch etwas anders ist, als er in der Zeit Deuterojesajas oder doch Zacharjas war (vgl. S. 13, Anm. 1).

gewinnen gegen Duhms Meinung, V. 9—11 hätten ursprünglich die unmittelbare Fortsetzung von V. 3. 4 gebildet.

Zum Verständnis des Eingangs von V. 6 ist wiederum Zacharja zu vergleichen und zwar Zach. 1, 14. Das Subjekt in אֹמֵר ist wiederum kaum ein anderer als der „Engel Jahwes"; er, der sich natürlich zur Kundgebung des in V. 3—5 enthaltenen Befehls keines menschlichen קְרָא bedienen konnte, wendet sich nun hier, wo es sich um eine für Menschen bestimmte Verkündigung handelt, an das erwählte prophetische Organ und beauftragt es, das zu verkündigen, was folgt. Das ist ganz genau so, wie der Angelus interpres (d. i. aber, wie bereits bemerkt, unzweifelhaft nur der „Engel Jahwes") Zach. 1, 14 den Propheten auffordert קְרָא und ihm alsdann mitteilt, was er verkündigen soll. So ward seiner Zeit auch Moses, der irdische „Mund" Jahwes, von Jahwe oder dem „Engel Jahwes" (Ex. 3, 2) beauftragt, die Gottesbotschaft an den Pharao und an das Volk zu überbringen, diesem den Erlösungswillen Jahwes, jenem aber niederschmetternde Gottesschläge, falls er sich dem Willen Gottes widersetzen werde, zu verkünden: wer vermag hier die Parallele zu unserem Kontexte V. 6—8 und V. 9—11 zu verkennen? Nun erkennen wir sofort aber auch die Unmöglichkeit der Meinung Duhms, V. 9—11 hätten die unmittelbare Fortsetzung von V. 3. 4 gebildet. Wäre das der Fall, so müßten auch die Zion, d. h. dem in diesem zusammengefaßten und personifizierten Volke Jahwes geltenden Worte Worte des hinter dem אֹמֵר (V. 3) stehenden himmlischen Organes, also des „Engels Jahwes", sein. Das anzunehmen, widerrät aufs entschiedenste sowohl die Analogie von Zach. 1, 14 wie die der mosaischen Zeit. Wir dürfen jedenfalls auch diesen Grund noch zu den gewichtigeren, früher gewonnenen Gründen gegen Duhms Zerstörung des gegenwärtigen Aufbaus unseres Abschnitts hinzunehmen.

Zur Kritik des Textes möchte ich folgendes bemerken:

Ich hob schon hervor, daß wir innerhalb V. 3—5 nur in V. 4^{b} das ursprünglich in allen Zeilen dieses Stückes herrschende Versschema (Qinavers) in unverfälschtem Zustande besitzen. Vielleicht lohnt sich ein Versuch, dasselbe auch in den übrigen Zeilen wieder-

Digitized by Google

herzustellen. Zunächst glaube ich nun für V. 3 feststellen zu dürfen, daß das קול קרא ebenso wenig in den Vers hineingezogen werden darf, wie der prosaische Eingang V. 6ª zu der folgenden Strophe gehört. Erst mit במדבר beginnt das aus der Ferne vernommene Wort des himmlischen Rufers. Das קול ק״ ist nur eine Bemerkung des Propheten und kann daher unmöglich von dem Verfasser rhythmisch mit dem von ihm vernommenen, in hohem Tone gehaltenen Engelworte verbunden worden sein. Nehmen wir nun aber die beiden Worte heraus, so bilden die V. 3ª übrig bleibenden Worte keinen vollen Stichos mehr; wohl aber haben wir in ihnen die regelrecht gebildete erste Hälfte des Qinaverses; דרך יהוה bildet nicht bloß eine grammatische oder auch eine Begriffseinheit, sondern auch eine Toneinheit oder eine Hebung, wie במדבר und פנו je eine solche bieten. Wir haben hier also die drei Hebungen des ersten Hemistichs eines Qinaverses. Den zweiten Hemistich müssen wir notgedrungen aus V. 3ᵇ entnehmen, und das ist möglich. Zunächst ist bemerkenswert, daß das בערבה in der LXX fehlt; wir dürfen also (wie wir uns im übrigen auch zu dem textkritischen Werte der griechischen Übersetzung stellen) Verdacht gegen die Ursprünglichkeit desselben hegen. Aber auch die übrig bleibenden Worte bieten eine Hebung zu viel. Es fragt sich daher, welches Wort wir etwa als Glosse betrachten und ausscheiden könnten. Auf alle Fälle darf m. E. לאלהינו nicht gestrichen werden, da auf demselben ein ebenso bedeutsamer Nachdruck liegt, wie auf dem אלהיכם in V. 1. Wir haben eine doppelte Möglichkeit der Schwierigkeit abzuhelfen. Wir könnten מסלה streichen, dessen begrifflicher Inhalt sich ja ohne weiteres aus dem דרך י״י ergänzen ließe, und denkbar wäre auch, daß ein Leser oder Abschreiber dies Wort hinzugefügt hätte, wie auch בערבה eingeschoben wurde, obwohl das so nachdrücklich an die Spitze gestellte במדבר eine solche Wiederholung im Parallelgliede gar nicht erforderte. Wenn ich mir nun aber Sätze wie 57, 14; 62, 10 ansehe, so möchte ich doch eher annehmen, daß מסלה zum ursprünglichen Wortbestande gehörte und vielmehr ישרו als Glosse zu betrachten ist, und zwar als Glosse, die das פנו zu erklären bestimmt war. פנה heißt ja nicht ohne weiteres „ebnen“, sondern nur „wegräumen“ und durch Wegräumung hinder-

Digitized by Google

licher Dinge den Weg bahnen; der Blick auf die nächsten Sätze konnte leicht einem Leser Anlaß geben, an den Rand zu dem פנו des ישרו zu schreiben. Entfernen wir ישרו, so erhalten wir einen tadellosen Vers.

V. 4ª ist auch nicht mehr in Ordnung. Duhm stellt einfach die Glieder um. Die Form des Verses wird dadurch richtig, aber es fragt sich doch, ob wir nicht besser thun, auf anderem Wege zu helfen. Auffällig ist jedenfalls das völlig unnötige Nebeneinander von „Berg" und „Hügel". Ich möchte fast glauben, daß ursprünglich der zweite Halbvers lautete: וגבעה תשפל und daß (nachdem vielleicht zuerst durch irrtümliche Dittographie des ו von dem והיה aus תשפל תשפלו geworden war) ein Späterer, dem „Hügel" nicht genügte, „alle Berge" hinzufügte und ישפלו schrieb. Inbezug auf die metrische Form ließe sich auch nichts einwenden. Denn unzweifelhaft werden Worte, die im Konstruktusverhältnisse stehen und an sich nicht nur eine Begriffseinheit, sondern auch eine Toneinheit (Hebung) bilden, nicht selten rhythmisch als selbständige Größen behandelt, zumal wenn ein jedes derselben nach seinem begrifflichen Inhalte so gewichtig ist, daß es sich trotz der engen grammatischen Verbindung gegenüber dem anderen doch einen gewissen Grad von Selbständigkeit bewahrt. Eine solche Gewichtigkeit besitzt nun aber auch das כל, zumal in der Verbindung und in dem Sinne, worin wir es hier finden, insonderheit wenn das וכל הר beseitigt ist. כל wirkt hier auch noch im zweiten Hemistich weiter. Es hebt mit Nachdruck die „Gesamtheit" alles dessen hervor, auf das sich die durch das פנו (V. 3) aufgerufene Thätigkeit beziehen soll, während גיא und גבעה die besonderen Dinge nennen, die in ihrem gesamten Umfange gemeint sind. כל גיא darf daher rhythmisch als zwei Hebungen betrachtet werden. — Zu den in V. 4 stehenden Zeitformen der Verba bemerkt Duhm: „Bezeichnenderweise steht in V. 4ᵇ das prophetische Futurum, daher nimmt man auch in V. 4ª richtiger das Imperf. als das Juss. an." Das ist schwerlich richtig. Nach dem Imperativ in V. 3 liegt nichts näher, als die in V. 4ª stehenden Imperfekta jussivisch aufzufassen; das והיה ist nach Ges.-Kautzsch, Gramm.[26], § 112 q zu deuten, ebenso wie hernach ונגלה in V. 5. Man kann in V. 4ᵇ (logisch vollkommen

Digitized by Google

richtig) übersetzen: „daß das Höckrige werde zur Ebene . . . .“ Vielleicht hat das uns jetzt nach seiner wirklichen Bedeutung völlig unbekannte רכסים auch einen Sinn gehabt, der den letzten Halbvers viel weniger, als jetzt der Fall ist, zu einer Tautologie mit dem ersten Halbverse machte; möglicherweise entspricht das Wort ursprünglich vielmehr dem גיא in V. 4^a, so daß die Stellung der Hemistiche in 4^a und 4^b eine chiastische sein würde. Vielleicht ließe sich für diese Meinung die Wiedergabe des Worts in der LXX ἡ τραχεῖα und das targum. בֵּית גְּדוּדִין (גדודין bedeutet nicht bloß „aufgeworfene Erdhaufen“, sondern auch jäh abschüssige Stellen im Terrain, z. B. hohe, abschüssige Ufer) geltend machen. Der Sinn könnte dann etwa sein: die engen, tiefen, jäh abschüssigen Schluchten sollen sich zu weiten, bequem zu durchziehenden Thalebenen gestalten (erheben V. 4^a). Übrigens erinnere ich hierzu an Jes. 2, 6, wo auch (wie hier) im Rückblick auf die Durchwanderung der Wüste nach dem Exodus aus Ägypten von Abgründen oder Schluchten (שׁוּחָה), die dem Volke auf seinem Zuge entgegenstanden, die Rede ist. — Die allegorische Deutung von V. 4 ist auch nicht so entschieden abzuweisen, wie von Duhm (S. 264) geschieht. 41, 15 sind „Berge“ und „Hügel“ auch allegorisch, und von hier aus ließe sich auch an unserer Stelle an alle, auch an die von menschlicher Bosheit und Macht dem Erlösungswillen Jahwes und seinem heimzuführenden Volke in den Weg gelegten Hindernisse denken. Man braucht hierbei nicht bloß (wie auch Duhm) an Zach. 4, 7 zu erinnern; man könnte auch wieder an Jer. 2, 6 mit seiner bedeutsamen Charakteristik des von Israel durchwanderten, Ägypten von dem gelobten Lande trennenden Gebietes denken, vor allem aber an die Thatsachen, von denen uns im Exodus berichtet wird, an die Schwierigkeiten, die von Anfang an und während des ganzen Wüstenzuges von Menschen dem Volke Israel in den Weg gelegt wurden, Schwierigkeiten, die durch Gotteskräfte, wie sie auch hier aufgeboten werden, überwunden wurden. Es ist also m. E. durchaus nicht ohne weiteres die Mitbeziehung von „Thal“ und „Hügel“ u. s. w. auf die in Menschenmacht und ihren Mitteln bestehenden Hindernisse, die der Erlösung und Heimführung des Volks entgegenstehen, von der Hand zu weisen. Ja, sie liegt vielmehr um so

Digitized by Google

näher, als hier auch auf das Wort V. 6—8 und nicht bloß auf das in V. 9 ff. stehende hingeblickt wird.

V. 5 schließt sich durch das Perf. c. waw cons. eng an das Vorausgehende an. Gottes כבוד will sich enthüllen und zwar, wie später immer und immer wieder verkündigt wird, vor den Augen aller Welt. Das Werk, das Jahwe nunmehr auszuführen beginnt, soll alle Welt zur Erkenntnis des Gottes Israels als des allein wahren, lebendigen Gottes bringen. Und das geschieht, wie Deuterojesaja überall sagt, ebensowohl durch die Niederwerfung der der Erlösung seines Volks entgegenstehenden Hindernisse wie durch die That der Erlösung und Verherrlichung des Volks. Und daß dieses letzte und höchste Ziel der nun beginnenden göttlichen Thätigkeit in der Kundgebung des himmlischen „Rufers“ an die ihm untergebenen Wesen, die berufen sind, dem seine Herrlichkeit offenbarenwollenden Gott den Weg zu bahnen, vor ihm die Hindernisse hinwegzuräumen, angedeutet wird, ist durchaus angemessen und natürlich, eben weil es auch den letzten und höchsten Punkt bezeichnet, zu dem die nachfolgende Prophetie hinaufstrebt. Vom thematischen Gesichtspunkte aus beurteilt, erhebt sich also dieser von einem mit Gottes Ratschluß unmittelbar vertrauten Himmlischen an Himmlische verkündete Satz über die in V. 6—8 und V. 9—11 ausgesprochenen und in den späteren einzelnen prophetischen Redegängen zu deutlicher Ausführung gelangenden Thematen, ja, faßt sie in sich zusammen. Denn die Herrlichkeit des Wesens Jahwes wird erst dann aller Welt unausweichlich vor die Augen gestellt sein, wenn durch die That die Nichtigkeit aller Herrlichkeit und Macht des Fleisches erwiesen und durch die Erlösung und Verherrlichung des Jahwevolks an den Tag gebracht ist, wo allein Heil, bleibendes Heil zu finden ist.

Die metrische Gestalt des Verses ist nicht mehr rein erhalten. V. 5ᵃ ist als erster Hemistich vollständig; כבוד יהוה bietet aus den oben zu V. 4ᵃ entwickelten Gründen zwei Hebungen. Der zweite Hemistich ist korrupt. Das יחדו ist entsprechend LXX (τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ) und der Parallele 52, 10, wie schon von anderen geschehen, in יְשֻׁעַ zu verwandeln (wenn man sich das Wort in die alte Schrift zurückübertragen vorstellt, ist eine Entstehung des

יחדו aus einem verwischten und in den einzelnen Zügen verstümmelten ישׁער immerhin begreiflich). Duhm bemerkt (S. 265), wenn man diese Änderung vornehmen wolle, dann müsse man alles einsetzen, was LXX und 52, 10 biete. Daß dies ein Muß sei, sehe ich nicht ein. Wäre es denn nicht auch möglich, daß in der LXX aus einem ursprünglichen τὸ σωτ. αὐτοῦ späterhin ein τ. σ. τοῦ θεοῦ geworden sei? Natürlich ist es reine Übertreibung, wenn behauptet wird, man müsse unsere Stelle genau 52, 10 entsprechend ändern. Solche Aussprüche, wie der eben von Duhm angeführte, ermangeln der kritischen Ruhe. In diesem zweiten Hemistich sind nun m. E. die Worte כל בשׂר zu streichen und bloß die Worte: וְרָאוּ יְשֻׁעוֹ als ursprünglich festzuhalten. Ebenso wie es unnötig war, in V. 5ᵃ ausdrücklich anzugeben, wem die Herrlichkeit Jahwes offenbar werden solle, weil es sich von selbst versteht, — ebenso wenig war es hier nötig, das Subjekt des ראו genau zu bezeichnen, da es auch hier klar ist, wer Jahwes Hilfsthat sehen soll. Das כל בשׂר dürfte von einem Spätern teils mit Rücksicht auf V. 6 f., teils aber auch deshalb eingefügt sein, weil er die bestimmte Angabe vermißte, daß, wie die weitere Prophetie des Buches zeigt, alle Welt Zeuge der göttlichen Offenbarung in der Erlösung Israels sein solle. Wir können das unbestimmte Subjekt in ראו durch unser „man" wiedergeben. Nach Beseitigung dieses Ausdrucks ist der Vers auch in rhythmischer Beziehung tadellos. Der letzte Satz in V. 5: כי פי וג schießt über, ist prosaischer Natur und fällt auch aus dem Rahmen des vorausgehenden Zusammenhangs heraus. Wenn man den Satz als Begründungssatz auffaßt, so erweist er sich sofort bei folgender Erwägung als der Situation unangemessen. Man darf nämlich nicht vergessen, daß es sich im vorausgehenden, wie oben ausgeführt wurde, um eine Kundgebung nicht an irdische Wesen handelt; da nun aber der Satz: „denn der Mund Jahwes hat geredet" sich verständigerweise nur auf das gesamte Wort V. 3—5 beziehen läßt, so könnte er nur aufgefaßt werden als eine Berufung des den Auftrag Erteilenden gegenüber den denselben Empfangenden auf Jahwe als auf den, dessen Willen er ausführe. Daß das aber unmöglich ursprünglich sein kann, leuchtet ohne weiteres ein, wenn anders wir die Situation in V. 3—5

Digitized by Google

richtig erfaßt haben, wenn wir wirklich bei dem קְרָא an den „Engel Jahwes“ und bei den Angeredeten an die himmlischen, dienenden Geister denken dürfen. Der Satz wird nur begreiflich aus der gegenwärtigen Textgestalt heraus, und dieser verdankt er auch m. E. seine Einfügung. Jedenfalls mußte die Verderbnis des יִשְׁעוּ in יחדו schon vorausgegangen sein. Und wenn wir das annehmen, so erklärt sich der Zusatz ziemlich leicht. Wenn nämlich dastand וראו יחדו (oder auch schon das Glossem כל בשׂר eingefügt war), so mußte eigentlich jeder nicht gar zu flüchtige Leser fühlen, daß dieser Satz ohne Angabe eines Objektes nicht ganz befriedige. Gewiß konnte ein solcher es aus dem nächst Vorausgehenden ergänzen (כבוד יהוה), aber er konnte auch — und das würde auch sachlich durchaus angemessen und im Einklang mit der deuterojesajanischen Prophetie gewesen sein — zu der Annahme gelangen, es sei hinter dem ראו ein Objekt ausgefallen, das das Ziel angegeben habe, dem die Offenbarung der Herrlichkeit Jahwes dienen sollte. Und da ja, wie zumal die nächstfolgenden Kapitel darthun, vor allem das, was jetzt an der Weltmacht Babels und an Jahwes Volk geschehen sollte, auch zu dem Zwecke geschah, die Realität der Rede Jahwes und damit zugleich die Realität Gottes selbst nicht bloß den ins Schwanken geratenen Gliedern Israels, sondern auch der Heidenwelt darzuthun, so fügte er den ihm aus Jes. 1, 20 (vgl. 1, 2) geläufigen Satz hinzu, da ihm der Text selbst nichts darbot, aus dem er das von ihm Vermißte hätte herstellen können. Danach würde also Luther (auch Rosenmüller, Gesenius, Stier) recht gehabt haben, wenn er den Satz כי וג als von dem ראו abhängigen Objektsatz auffaßte. Wir aber müssen ihn aus dem Texte entfernen [1]).

---

1) Dillmann meint, die LXX hätten das ursprüngliche יחדו durch יִשְׁעוּ ersetzt, weil sie an der Idee, Jahwes כבוד werde so offenbar, daß sie alle Menschen (nicht bloß Israel) sehen könnten, Anstoß genommen hätten. Der Verfasser denke hier auch wirklich an eine sichtbare Erscheinung, und daher dürfe man die Ersetzung des יחדו durch יִשְׁעוּ nicht vornehmen. Nun glaube ich, wie aus dem oben Gesagten hervorgeht, natürlich nicht an diese That der LXX und ihre von Dillmann proponierte Begründung; ich kann mich auch nicht durch die Verweisung auf 38, 11 (LXX) zur Zustimmung bewogen finden,

Digitized by Google

Nach alledem würden also V. 3—5 ursprünglich so gelautet haben:

קול קרא:
במדבר פנו דרך יהוה   מסלה לאלהינו
כל גיא ינשׂא   וגבעה תשׁפל
והיה העקב למישׁור   והרכסים לבקעה
ונגלה כבוד יהוה   וראו ישׁעו

In V. 6[a] ist zweifellos וָאֹמַר zu lesen (wie LXX Vulg., Dort, von Orelli, Duhm); die Feinheit, die Dillmann in dem וְאָמַר entdeckt, ist auch meines Erachtens eine Verkehrtheit (vgl. Duhm). Die Stichen sind im Mas. Text tadellos erhalten. V. 7[b] aber ist metrisch betrachtet überschüssig und zweifellos als Randglosse zu betrachten. Schreibt man die Stichen einmal so hin, wie sie sicher einst geschrieben waren (das beweist der Textverlust in der LXX, wie nachher sofort deutlich wird), so sieht man sofort, daß die drei Worte am Ende von V. 7 eine Randbemerkung waren.

קול אמר קרא ואמר מה אקרא:
כל הבשׂר חציר   וכל חסדו (?) כציץ השׂדה   Rand:
יבשׁ חציר נבל ציץ   כי רוח יהוה נשׁבה בו   אכן חציר העם
יבשׁ חציר נבל ציץ   ודבר אלהינו יקום לעולם

Einen noch deutlicheren Beweis dafür, daß bei dem Übergang aus der stichischen Schreibung in die kontinuierliche Schreibung in unseren Texten die Randglosse mit in den Text aufgenommen wurde, kann man kaum verlangen. Auch der Textverlust in der LXX

---

da ich gegen die Ursprünglichkeit des hebräischen Textes auch dort Bedenken hege. Im übrigen aber schließt das ישׁעו doch durchaus nicht aus, daß die Offenbarung der Herrlichkeit, zumal bei der Heimführung des Volks in das Jahweland, ganz nach Analogie des Exodus aus Ägypten vorgestellt ist. Durch die kritische Beseitigung des כל בשׂר wird übrigens auch wenigstens die ausdrückliche Angabe, die ganze Menschenwelt werde diese Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit sehen, beseitigt. Gleichwohl ist unzweifelhaft der Satz so gemeint; aber wie materiell oder geistig wir uns die Sache auch zu denken haben mögen, jedenfalls ist es ein Hauptgedanke der Prophetie des Deuterojesaja, daß das, was Jahwe nunmehr im Geist und in der Heilswirksamkeit thut, vor den Augen aller Völker geschieht und zur Überwindung der Heidenwelt und ihres falschen Gottesglaubens führen soll (vgl. schon 41, 1 ff.).

Digitized by Google

erklärt sich nun leicht. Die Identität des ersten Hemistichs der beiden letzten Zeilen ist schuld daran, daß sich das Auge eines Abschreibers von dem ציון der vorletzten Zeile auf den zweiten Hemistich der letzten Zeile verirrte.

In V. 9—11 haben wir, wie schon früher bemerkt wurde, wieder die metrische Form, in der V. 3—5 verfaßt sind. V. 9 enthält aber entweder drei oder vier ursprüngliche Stichen; im letzteren Falle fehlt ein Hemistich, im ersteren dagegen ist ein solcher zu viel da. Duhm will hinter אל תיראי (nach 52, 7) השמיעי שלום ergänzen; an und für sich wäre das keine üble Ergänzung. Budde (Z.alt.W. 1891, S. 235) tilgt das מבשרת ירושלם als einen Einschub, der mit Rücksicht auf das vorausgehende מב׳ ציון gemacht sei. Ich schließe mich Budde an, da mir die Annahme eines solchen Zusatzes leichter erscheint als die eines Ausfalls eines Satzes, wie des von Duhm ergänzten. Man muß sich auch hier die Zeilen wieder stichisch abgesetzt denken, um zu sehen, daß wenigstens zu der Zeit, als die stichische Schreibung noch bestand, der Ausfall jenes Satzes, der den zweiten Hemistich zu dem הרימי אל תיראי gebildet hätte, nur bei übergroßer Leichtfertigkeit eines Abschreibers verständlich wäre. Denn er müßte gleich vom Ende des ersten Hemistichs des einen Verses zurückgegangen und zu dem ersten Hemistich des folgenden Verses übergegangen sein, und das ist doch nicht gerade wahrscheinlich. Wenn hier wirklich ein Textverlust vorläge, so müßte er m. E. eingetreten sein, als die stichische Schreibung aufgegeben war; aber das halte ich auch für unwahrscheinlich, weil in formeller Beziehung das השמיעי שלום doch viel zu wenig Ähnlichkeit mit den nächstfolgenden Worten אמרי וג׳ hat, um eine Verirrung des Auges auf dieses verständlich erscheinen zu lassen. Natürlich will ich damit die Möglichkeit nicht leugnen, daß trotz alledem ein nachlässiger Abschreiber einem solchen Fehler verfallen wäre. Dagegen kann ich mir auch bei der Voraussetzung stichisch geschriebenen Textes die Beifügung des מ׳ ירושלם ganz leicht verständlich machen. Den Einschub zu machen und neben Zion im Parallelismus Jerusalem zu nennen, dazu mochte die ausdrückliche Nennung dieses Namens in V. 1 wenigstens mit Veranlassung geben. Der Urheber des Einschubs, der zwar ein Gefühl für

Digitized by Google

die rhythmische Kraft eines solchen Parallelismus besaß, aber wahrscheinlich den metrischen Charakter der Verse verkannte, hat sich auch bemüht, die durch den Einschub in Unordnung gebrachten Verszeilen, von denen schließlich ein Hemistich überschießen mußte, durch einen weiteren Einschub wieder in Ordnung zu bringen. Und das ist geschehen, indem er in V. 10ª hinter dem הנה das völlig unnötige und nach dem scharf pointierten הנה אלהיכם geradezu schleppende אדני יהוה einschob. Er schrieb die Verszeilen folgendermaßen:

1 על הר גבה עלי לך   מבשׂרת ציון
2 הרימי בכח קולך   מבשׂרת ירושׁלם
3 הרימי אל־תיראי   אמרי לערי יהודה
4 הנה אלהיכם   הנה אדני יהוה
5 בחזק יבוא   וזרעו משׁלה לו

Die folgenden Sätze V. 10ᵇ. 11 ergeben dann noch drei volle und regelrechte Verszeilen. In Zeile 4 u. 5 ist das Metrum zerstört; es fehlt in beiden ersten Hemistichen eine Hebung, und in Zeile 4 hat der zweite Hemistich eine Hebung zu viel. Dagegen erhalten wir, werden die Zusätze weggelassen, vollkommen untadelige Verse:

2 הרימי בכח קולך   הרימי אל־תיראי
3 אמרי לערי יהודה   הנה אלהיכם
4 הנה בחזק יבוא   וזרעו משׁלה לו

Natürlich haben wir nun eine Verszeile weniger. — In dem Stichos, der mit טלאים beginnt (die Beachtung des Metrums zeigt hier auch die Verkehrtheit der masoretischen Verbindung des טלאים mit dem vorausgehenden יקבץ, die Dillmann noch festhält), hat schon Budde das ו vor dem בחיקו beseitigt (ebenso auch Duhm); dasselbe ist wohl erst hinzugefügt worden (ob es in der Vorlage der LXX schon stand, wissen wir nicht, da in derselben auch חיקו nicht übersetzt ist; warum?), als man den rhythmischen Charakter der Verse nicht mehr kannte und das טלאים zu dem Vorausgehenden zog.

Duhm hat im Anschluß an eine Reihe achtenswerter Vorgänger das מבשׂרת ציון wieder kollektivisch von einer Botenschar verstan-

Digitized by Google

den, die von dem Berge aus, auf den sie steigen sollen, in der Richtung, in der der Erlösergott kommen und die Exulanten heimführen wird, ausspähen, um, sobald sie ihn herannahen sehen, „hurtig die Füße in Bewegung zu setzen und mit lauter Stimme die freudige Kunde auszurufen". מבשרת soll demnach stehen für מבשרים, und ציון muß dann Gen. obj. sein. Er meint, die Stellen 52, 7 f. und 41, 27 sprächen auch für diese Auffassung. Ich kann ihm nicht zustimmen, muß mich vielmehr auf die Seite Dillmanns und seiner Vorgänger stellen. An sich wäre die kollektivische Auffassung des Participiums natürlich zulässig, auch die Fassung des Genitivs als Gen. obj. (so schon LXX), aber es fragt sich, ob sie wirklich, wie Duhm meint, durch die deuterojesajanische Schrift selbst empfohlen wird; denn die kollektivische Deutung läßt sich gewiß nicht mit der Bemerkung beseitigen, es hätte dafür מבשרי gesagt werden können, denn der Wille des alten Schriftstellers ist inbezug auf den Ausdruck seiner Gedanken gegenüber sprachlichen Möglichkeiten und dem Urteil Späterer souverän. Es muß vielmehr, wenn irgend thunlich, die Unmöglichkeit jener Auffassung an unserer Stelle nachgewiesen werden, damit sie endlich der Geschichte der Exegese anheimfalle und nicht mehr das Verständnis des Zusammenhangs störe. Ich glaube, dieser Beweis läßt sich führen. Indem ich den Versuch hierzu mache, gestatte man mir, mich zunächst auf Duhms Boden zu stellen, um von dort aus seine Auffassung zu überwinden.

Nach Duhms (oben bereits als irrig erwiesener) Ansicht folgte ursprünglich V. 9—11 unmittelbar auf V. 3. 4. Er erklärt nun (S. 264), V. 3. 4 sollten „mit einigen Worten Mitteilung von jener Audition machen, aus der der Prophet sein Wissen um den Anbruch der Erlösungszeit habe"; diese Verse seien darum „die wichtigste Stelle in der deuterojesajanischen Schrift". Mit anderen Worten: diese Verse enthalten im Grunde, wenn auch in kürzester, andeutender Form, den Bericht über die Bestallung des Propheten; freilich würde ich dieselbe vielmehr in V. 6ª finden zu müssen glauben. Nun ist nach Duhm der Prophet selbst derjenige, der die מבשרת ציון auffordert, „ihr Amt zu üben", das sie allerdings „nicht eher ausführen können, als wenn der Weg fertig und Jahwe

schon im Anzuge ist". Machen wir uns das in dieser Auslegung ausgeprägte Vorstellungsbild klar. Der Verfasser hört aus dem Himmelsraum den Ruf V. 3. 4. Derselbe richtet sich nicht an ihn; es ist ihm nur das geistige Ohr geöffnet (50, 5), Zeuge jenes Vorgangs in der übersinnlichen Welt zu sein. Zwar erhält er nicht zugleich auch (wie das sonst wohl bei der Berufung und Aussendung prophetischer Männer der Fall ist) den ausdrücklichen Auftrag, aus dem Vernommenen den Schluß auf die göttlichen Absichten zu ziehen und demgemäß an die insonderheit Interessierten weiterzumelden; aber er thut das doch; er fordert die „Freudenboten" auf, auf den Berg zu steigen und ihres Amtes zu warten. Sonderbar und ganz gegen das sonstige Verhalten der als Jahweprophet en auftretenden Männer ist unzweifelhaft dieses Verhalten des Propheten, um so mehr, als er nachher erst auf Grund einer in feierlicher Form ihm zugegangenen Aufforderung seine Stimme erhebt. Ich sollte meinen, hier sei schon eine Schwierigkeit in dem von Duhm in uns erweckten Vorstellungsbilde aufgedeckt, die zu Bedenken gegen die Richtigkeit desselben [1]) überhaupt veranlassen müßte, und die bei der gegenwärtigen Textgestalt, in der V. 6—8 auf V. 3—5 folgen, vollkommen wegfällt, insofern in ihr unmittelbar nach dem Hören des Rufs in V. 3 ff. der Prophet die direkte Berufung empfängt, als Verkünder der göttlichen Absichten vor die Öffentlichkeit zu treten. Nach dem masoretischen Text ist es dann selbstverständlich, daß die Aufforderung V. 9 ff. von dem Propheten ausgeht. — Es ist noch ein anderer Punkt da, der gegenüber dem Vorstellungsbilde Duhms Bedenken erregt. Nach ihm muß man sich vorstellen, die Freudenbotenschar stehe bereit und bedürfe nur der Aufforderung, auf den Berg zu steigen, um die alsbald erfolgende Ankunft Jahwes zu schauen und zu melden. An sich würde ich diese Vorstellung im Zusammenhang eines derartigen poetischen Gemäldes nicht für absolut unmöglich erklären, also auch nicht ohne weiteres anfechten. Für auffällig aber halte ich die Nebensächlichkeit, mit der Zion behandelt ist, wenn Duhms Ansicht

---

1) Auch gegen die Richtigkeit seiner Abänderung des gegenwärtigen Aufbaus des Textes.

Digitized by Google

richtig ist. Die „Freudenboten" werden aufgefordert, auf den Berg zu steigen, laut und getrosten Mutes ihre Stimme erschallen zu lassen und den Städten Judas zu melden, daß ihr Gott komme. Nun sollte man doch erwarten, daß der Prophet die Freudenboten auffordere, zunächst Zion selbst, der Mutter, die Freudenkunde zu melden und sodann den Töchtern, den Städten Judas. Aber daß auch Zion von ihnen Meldung empfangen solle, wird nur durch den in die Anrede verwobenen Gen. objectivus angedeutet, gewissermaßen als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt; aber daß es natürlich sei, die verwaiste Mutter, die in erster Linie an der Heimkehr ihrer von Jahwe erlösten Kinder interessiert ist, nur so nebenbei als Empfängerin, wenn auch selbstverständliche Mitempfängerin der von den Aufgebotenen ausgehenden Meldung zu nennen, wird sicher niemand behaupten wollen. — Schon diese Erwägungen scheinen zu verbieten, dem Vorstellungsbilde, zu dem uns Duhms Ansicht über unsern Abschnitt führt, Anerkennung zuteil werden zu lassen. — Nun meint er, auch die Stellen 52, 7 f. und 41, 27 zeugten für seine Auffassung von מבשרת צ׳ und der im Zusammenhang daselbst indicierten Situation. Das stimmt doch auch nicht ganz, wenn auch schwerlich in Zweifel zu ziehen ist, daß thatsächlich 52, 7 ff. dem Abschnitte 40, 9—11 entspricht und genau dasselbe meint. In 52, 8 ist von Zions „Spähern" (צפים) die Rede, die in lauten Jubel ausbrechen, als sie den heimkehrenden Jahwe erblicken, und es folgt in V. 9 die Aufforderung an die „Trümmer Jerusalems", in den Jubel einzustimmen, weil Jahwe sein Volk von seinem Leide befreit und Jerusalem aus seinem Elende erlöst hat. Aber von wem geht diese Aufforderung in V. 9 aus? M. E. von dem Propheten, und nicht von den צפים; sie geht aus von dem, der auch die Aufforderung und Mahnung in V. 11 spricht. Nun ist aber ferner auch das noch zu beachten — und das spricht auch dafür, daß die „Späher" nicht diejenigen sind, welche in V. 9 die „Trümmer Jerusalems" zur Einstimmung in das bei ihnen laut werdende Jubelgeschrei auffordern —, daß von den צפים der מבשר (V. 7), der über die Berge kommt, „Frieden verkündigt, frohe Botschaft bringt, Heil verkündigt und zu Zion sagt: dein Gott ist König!", unterschieden ist. Dieser מבשר ist, wie der Zu-

Digitized by Google

sammenhang m. E. unzweifelhaft lehrt (wie auch Duhm erklärt), der Bote, der dem heimkehrenden Jahwe vorausgeht, um die frohe Botschaft von seiner Ankunft zu überbringen. Sein Kommen über die Berge her giebt den Anlaß für den Ausbruch des Jubels der Späher, und in den von diesen herüberschallenden Jubel werden die „Trümmer Jerusalems“ einzustimmen aufgefordert. — Der מבשׂר in 41, 27 (einem nicht unversehrt gebliebenen Verse) ist gewiß auch nicht anders gemeint, wie der in 52, 7; die Stelle kann also auch nicht anders als 52, 7 für 40, 9 verwertet werden. — Stellen wir nun aber 52, 7 ff. in Vergleich mit 40, 9, so wird sich alsbald herausstellen, daß beide Stellen doch nicht so ganz, wie Duhm anzunehmen scheint, übereinkommen. In zwei Richtungen scheiden sie sich voneinander. Nach Duhm bezeichnet מבשׂרת die Späher (die צפים in 52, 8), die, sobald sie des kommenden Jahwe (nach 52, 7. 8 des die Ankunft Jahwes ankündigenden מבשׂר und des hinter demselben folgenden Gottes) ansichtig werden, ihres Amtes walten sollen. Ob der Verfasser die Späher מבשׂרים oder מבשׂרת genannt haben wird, während er 41, 27; 52, 7 den מבשׂר von dem dem heimkehrenden Jahwe voraufeilenden Boten verstanden wissen will? Ich glaube kaum. Übrigens hat die LXX in 40, 9 auch den Singular מבשׂר (ὁ εὐαγγελιζόμενος Σιών), vielleicht mit Bezug auf 52, 7 korrigiert; sie scheint das Wort auch von dem in 52, 7 gemeinten Boten zu verstehen. Nun kommt aber noch ein anderes hinzu. In 52, 7 f. bezieht sich die Aufgabe des מבשׂר und der צפים auf Zion; in 40, 9 aber ist nach Duhms Deutung von dem מבשׂר im Sinne von 52, 7 überhaupt nicht die Rede, und die als Freudenboten auf den Berg beorderten Späher werden zwar nebenher durch den Genitiv auch als Freudenboten für Zion bezeichnet, ihre Hauptaufgabe aber ist die, den Städten Judas die Ankunft Jahwes zu melden. Wenn man sich diese deutlich hervortretende Divergenz zwischen den beiden Stellen sorgfältig klar macht, so, meine ich, müsse man von 52, 7 ff. aus die מבשׂרת in 40, 9 nicht sowohl von den Spähern verstehen, die nach dem ankommenden Jahwe Auslug halten sollen, als vielmehr von den Boten, die Zion nach dem Eingang der Freudenbotschaft bei ihr auszusenden hätte, um auch den Städten Judas von dem Wandel

Digitized by Google

der Dinge Nachricht zu geben; für diese Städte aber würden dieselben wirklich מבשׂרים sein. Es wäre ja an sich möglich, daß die Späher (im Sinne von 52, 8), nachdem ihre erste Aufgabe erfüllt, hernach auch die soeben bezeichnete Aufgabe als Freudenboten für die Städte Judas auf sich nehmen sollten. Aber so wie von dieser letzteren Aufgabe in 52, 8 bezüglich der צפים nichts zu finden ist, so weiß m. E. 40, 9 f. nichts davon, daß das in מבשׂרת gemeinte Subjekt die Aufgabe der Späher (52, 8) zu erfüllen hat. Vielmehr spricht m. E. alles dafür, daß dies noch unbekannte Subjekt auf den Berg steigen soll, um von diesem hohen Standorte aus die Stimme laut in das Land erschallen zu lassen, damit auch die Städte Judas Kenntnis bekommen von dem, was Zion schon weiß. Es wird in 40, 9 ff. eben vorausgesetzt, daß die Erlösung des Volks und seine Heimkehr unter der Führung seines Gottes (52, 12) schon Thatsache ist, m. a. W.: daß die V. 3—5 befohlene Wegbereitung und die in V. 6—8 angekündigte Niederwerfung der der Erlösung und Heimführung des Gottesvolks oder der Erfüllung des ewigen göttlichen Verheißungswortes hinderlich im Wege stehenden Menschenmächte und -kräfte schon geschehen sind. Nur so ist 40, 9 ff. wirklich verständlich und auch mit dem Vorstellungsbilde in 52, 7 ff. wohl vereinbar. Aber — und das ist wohl zu beachten — so sind wir nun auch allmählich zu einer anderen, der Deutung Duhms entgegengesetzten Auffassung des מבשׂרת צ׳ gelangt, nämlich zu der Auffassung, daß מ׳ צ׳ dasjenige Subjekt bezeichnet, das von der Höhe des Berges aus von der über Zion gekommenen Heils- und Freudenzeit auch den Tochterstädten Kunde geben soll. An sich könnte es nun gleichgültig sein, ob wir מבשׂרת kollektivisch oder als Singular fassen; es fragt sich nur, welche Deutung die wahrscheinlichere ist.

Eine einfache Erwägung scheint mir die singularische Auffassung zu empfehlen. Wir müssen beachten, daß die מבשׂרת nur auf einen hohen Berg steigen und von dort ihre Stimme zur Meldung der eingetretenen glücklichen Wendung der Dinge an die Tochterstädte im Lande Juda erheben soll. Es handelt sich natürlich nur um ein Bild, aber das Bild beruht auf einer sehr realen Vorstellung.

Digitized by Google

Nun fragt es sich, was wahrscheinlicher ist, ob man im gewöhnlichen Leben eine Mehrzahl von Leuten aufbieten würde, die Freudenbotschaft von der Höhe eines Berges mit gleichzeitiger Erhebung der Stimme zu verkündigen, oder ob man nicht vielmehr einem Boten den Auftrag dazu geben würde. Mir scheint im allgemeinen das letztere wahrscheinlicher zu sein und sich darum auch schon die singularische Fassung des מְבַשֶּׂרֶת mehr zu empfehlen. Nun kommt aber hinzu, daß, wie ich zeigte, nach der Auffassung bei Duhm Zion in ungehöriger Weise gegenüber den Städten Judas in den Hintergrund gestellt erscheint. Das schwindet auch, wenn wir מְבַשֶּׂרֶת singularisch fassen und den Genitiv צִיּוֹן nicht als einen Gen. obj., sondern als Gen. explicativus, kurz צִיּוֹן als im appositionellen Verhältnis zu מְבַשֶּׂרֶת stehend, betrachten. Damit wird Zion selbst zu der Freudenbotin, die von der weit ins Land hinausschauenden Höhe ihren Töchtern die Botschaft bringen soll, daß der Tag des Heils angebrochen sei. Natürlich wird dabei vorausgesetzt, daß Zion selbst die Freudenbotschaft, daß Jahwe mit den erlösten Gliedern des Volks auf der Heimkehr begriffen sei, schon empfangen hat, daß der מְבַשֵּׂר, von dem 52, 7 die Rede ist, schon angekommen ist, daß sie sich also ohne alle Scheu, sich schließlich doch enttäuscht zu sehen (אַל תִּירָאִי V. 9[b]), der Freude über die geschehene Wendung des Geschicks hingeben kann und hingegeben hat. Und diese Voraussetzung liegt auch thatsächlich, wie ich früher zeigte, in dem vorausgehenden Zusammenhang vollkommen begründet. Nun sagt Duhm (S. 266) freilich, die „Aufforderung: steige auf einen hohen Berg, ergäbe, an die Stadt Zion gerichtet, ein groteskes Bild". Hier scheint mir aber ein unangebrachter realistischer Rationalismus bei ihm das poetische Empfinden, das bei ihm, so weit wenigstens die poetischen Formen in Betracht kommen, stark ausgebildet zu sein scheint, das Gefühl für die Möglichkeiten poetischer Bilderrede ertötet zu haben. Zion (oder Jerusalem, das ein Herz hat, zu dem man tröstend sprechen kann, V. 1) ist hier ebenso wie an späteren Stellen (worüber schon geredet wurde) als trauerndes Weib, als um die ihr entrissenen und fortgeschleppten, nunmehr aber wieder heimkehrenden Kinder trauernde Mutter vorgestellt. Giebt es da nun wirklich für ein Menschenkind, das noch poetischen Sinn

Digitized by Google

besitzt, ein „groteskes Bild“, wenn ihm die Vorstellung zugemutet wird, diese nunmehr unsagbar beglückte Mutter solle auf eine Höhe hinaufeilen, um ihren mittrauernden, aber von ihr ferne wohnenden Töchtern die frohe Kunde zuzurufen? Ich meine, nicht unrecht zu thun, wenn ich sage, einen solchen Einwurf nicht ernst nehmen zu können. Allerdings steht dieser Annahme entgegen, was Duhm zu 52, 8 über die dort genannten צפים sagt. „Die Späher“, sagt er, „sind nach der Natur der Dinge mehr oder weniger alle Jerusalemiten, nicht die paar bestellten Thorwächter, weil sonst das ‚Auge an Auge‘ eine wunderliche Hyperbel wäre; jeder, der kann, ist hinausgeeilt, freiwillig Späher geworden, nachdem der Bote seine Meldung ausgerichtet hat.“ Er meint, Deuterojesaja gehe hier wie überall (vgl. aber 49, 20. 21) von der Thatsache oder der Annahme aus, daß in Jerusalem und Juda eine Bevölkerung zurückgeblieben sei. Letzteres will ich natürlich an sich nicht bestreiten, obwohl ich nicht glaube, daß man dies angesichts des unzweifelhaft poetischen Charakters des herrlichen Zukunftsbildes allzu gewiß der Stelle entnehmen darf. Worauf es für mich bei der Heranziehung dieser Stelle in der Erklärung Duhms allein ankommt, ist dies: auch hier finde ich die gleiche Neigung zu auffälliger realistischer Deutung und den gleichen Mangel an Sinn für die poetisch gehobene Vorstellungs- und Darstellungsweise des Propheten. Und daß es sich um eine solche handelt, kann doch wohl nicht zweifelhaft sein. — M. E. wird also nach alledem allein die singularische Fassung des מְבַשֶּׂרֶת und die appositionelle Deutung des Genitivs ציון dem Zusammenhange und dem Vorstellungsbilde des Propheten gerecht.

Zu V. 10. 11 bemerkt Duhm, hier spreche „offenbar nicht mehr die Botenschar, sondern der Prophet“. Ich verstehe offen gestanden nicht, wie er zu dieser Auffassung gekommen ist. Der unbefangene Leser wird ohne alle Frage auch die beiden weiteren mit הִנֵּה eingeleiteten Satzreihen von demselben Subjekt ausgesagt sein lassen, von dem das kurze הִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם gesagt wird, das nach meinem Gefühle von selbst weitere genauere Hinweise auf das, was dieser Gott der Städte Judas für dieselben thue, provozierte. Es gehört zu der dramatisch lebendigen und von einer ungemein gestaltungs-

Digitized by Google

kräftigen Phantasie getragenen Darstellungsweise des Propheten, daß er die von allem Kommenden unterrichtete und in ihrem Herzen unendlich beglückte Mutter Zion die durch das kurze und scharfe „Siehe da euer Gott!" aufmerksam gemachten Töchter mit den beiden weiteren הִנֵּה hinweist, einmal auf das gewaltige Wirken des göttlichen allmächtigen Arms in der Ferne und sodann auf das Heimkommen des Erlösergottes mit den Früchten seiner Wirksamkeit. In V. 10 f. den Propheten reden lassen zu wollen, bedeutet nichts weniger als eine schwer begreifliche Vernichtung des herrlichen poetisch-dramatischen Charakters des Stückes.

V. 10^b ist weder von Duhm noch von Dillmann, noch auch von Delitzsch richtig und dem Zusammenhang gemäß erklärt worden. Diese Ausleger halten den Lohn, von dem hier die Rede ist, für den Lohn, den Gott den Treuen in Israel für ihr geduldiges Ausharren in den schweren Leiden bestimmt hat. Delitzsch will damit auch noch „den Straflohn der Feinde" des Gottesvolkes verbunden wissen; Dillmann lehnt dies unter Bezugnahme auf 62, 11 ab, während Duhm erklärt, der Verfasser habe vielleicht und zwar besonders „wegen des Ausdrucks vor ihm etwas Bestimmtes gemeint, etwa die Beute, die Jahwe mit starkem Arm den Unterdrückern abgenommen hat und nun auf dem Zuge nach Palästina vor sich her führen läßt". Von alledem kann aber nach dem Zusammenhange nicht die Rede sein. Was erwartet denn Zion, und was erwarten denn mit ihr die Städte Judas von ihrem Gotte? Nach dem Sinne des Deuterojesaja doch wohl schwerlich in erster Linie Beutestücke oder dergleichen Gegenstände menschlicher Freude. Sie erwarten zunächst und vor allem nichts Geringeres als die Rückkehr ihrer Kinder, die ihnen so lange geraubt waren. Und um deren Rückkehr handelt es sich in V. 10^b wie in V. 11, die durch das הִנֵּה an der Spitze von V. 10^b einerseits von dem vorausgehenden getrennt, anderseits aber untereinander in enge Verbindung gebracht werden. Schon die Beachtung von 52, 11. 12 in ihrem Zusammenhang mit den vorangehenden Versen hätte die richtige Deutung von 40, 10^b an die Hand geben können, wo das מְאַסִּפְכֶם אלהי ישׂראל (52, 12^b) dem Sinne des לפניו (40, 10^b) entspricht. פעלה und שׂכר dürfen begrifflich nicht verschieden ge-

Digitized by Google

faßt werden. שכר bezeichnet den Lohn, den der שכיר für seine Arbeit erhält, und פעלה bezeichnet (in dem besonderen Gebrauche) den Erwerb, den jemand durch seine Arbeit erzielt, und kann dann auch der Lohn eines Arbeiters sein, insofern der Lohn, der ihm gegeben wird, den Erwerb darstellt, den er mit seiner Arbeit erzielt. (Dillmann hat nicht recht, wenn er gegen Delitzsch sagt, פעלה bezeichne nicht auch den Straflohn für die Feinde; das widerlegt Ps. 109, 20.) Nun ist aber das Bild durch den mit dem zweiten הנה eingeführten Satz veranlaßt. Dort ist gesagt, er komme mit Macht, d. h. doch wohl: unter Bethätigung seiner Macht gegen alle die Hindernisse, welche der Heimkehr seines versprengten und geknechteten Volkes im Wege stehen; ferner wird gesagt, sein Arm walte f ü r i h n, d. h.: sein allmächtiger Arm ist wirksam und die Frucht seiner Wirksamkeit soll ihm zu eigen, soll ein „Erwerb“ für ihn sein. Von hier aus nun mußte m. E. notwendig etwas folgen, das über die Frucht seines Waltens und Wirkens eine Aussage machte. Und das geschieht thatsächlich in V. 10ᵇ und zwar so, daß der Verfasser im Grunde zunächst in dem durch V. 10ᵃ nahe gelegten Bilde verbleibt. Der V. 10ᵇ versetzt uns an das Ende des in V. 10ᵃ geschilderten Teils der Erlösungsperiode; während wir in V. 10ᵃ Jahwe inmitten seiner gewaltigen Thaten zur Befreiung seines Volks schauen, sehen wir ihn in V. 10ᵇ. 11 nach Überwindung aller Schwierigkeiten mit dem Ertrage seiner Wirksamkeit, mit dem Lohne für seine Erlösungsthat auf dem Heimwege nach dem heiligen Lande. Das erlöste Volk ist sein Lohn, sein Erwerb, und dies Volk wandert vor ihm her, von ihm behütet und gehütet, wie eine Herde von ihrem treuen, sorgsamen Hirten. Mit V. 11 wechselt das Bild, aber es ist wohl zu beachten, daß dies Bild durch das לפניו in V. 10ᵇ, sowie durch den Umstand nahe gelegt war, daß es sich bei dem שכר und der פעלה nicht um trag- oder fahrbare Güter handelte, sondern um ein einer wiedergewonnenen Herde vergleichbares Volk. v. Orelli u. a. hat also recht mit seiner Deutung des Satzes, und es stimmt damit auch vollkommen nicht nur, wie schon gesagt wurde, was wir 52, 7—12 lesen, sondern auch die Stelle 62, 11, wenn sie mit V. 12 zusammen in Betracht gezogen wird, ja, sie bietet eine direkte Er-

Digitized by Google

läuterung zu 40, 10ᵇ. Das לחם ist auf das im Vorausgehenden mit שׂכרו und פעלתו Gemeinte zu beziehen, und das wird genannt עם הקדש und גאולי יהוה. Das aber ist eben nur eine genaue Auslegung des bildlichen Ausdrucks in 40, 10ᵇ. Auch der Name, den hinfort Zion haben wird עיר לא נעזבה entspricht genau der in Kap. 40 zugrunde liegenden Vorstellung. Auch dort gilt Zion als „verlassene Stadt“, als ihrer Kinder beraubte Mutter; durch die Heimbringung derselben infolge der göttlichen Erlösungsarbeit wird sie samt ihren Tochterstädten wieder bevölkert werden und alsdann nicht mehr als verlassen oder verweist angesehen werden können. Jedenfalls ist es falsch, wenn Duhm sagt, 62, 11 sei der aus 40, 10ᵇ entnommene Satz in dem Sinne seiner Auslegung verstanden [1]). — Schließlich muß ich noch bemerken, daß die Übersetzung der Imperfekta in V. 11 mit dem Futurum: „Wie ein Hirt wird er weiden . . . (so Delitzsch, Bredenkamp, v. Orelli, auch Dillmann und Duhm) durchaus nicht zu billigen ist. Wir müssen dieselben vielmehr präsentisch wiedergeben, denn, wenngleich die Thatsache an sich auch noch der Zukunft angehört, so ist doch hier alles so vorgestellt, als vollziehe es sich vor den Augen der von Zion aufgebotenen Städte Judas. Wir fallen völlig aus dem Vorstellungsbilde heraus und zerstören seine Einheitlichkeit, wenn wir futurisch übersetzen. Die Tugenden eines so getreuen, sorgsamen liebevollen Hirten bewährt Jahwe zunächst bei der Heimführung des erlösten Volks; es ist ganz selbstverständlich, daß er dem Volke auch hernach seine treue Obhut bewahrt.

1) Weil Duhm 40, 10ᵇ unrichtig erklärt hatte, kann er bei seiner Erklärung von 60, 12 die Rückbeziehung des Pron. suff. in dem לחם, das er im übrigen richtig versteht, nicht erkennen. Auffällig ist allerdings in 62, 11 das הנה ישעך בא; ob aber diese Abweichung von dem Texte in Kap. 40 für die Existenz eines von Deuterojesaja abhängigen und von demselben verschiedenen Tritojesaja nutzbar gemacht werden kann, ist eine andere Frage. Mich interessiert hier zunächst nur das ישעך, weil es an das in 40, 5 wieder hergestellte ישע (ישעו) erinnert und (neben 52, 10) auch für die Richtigkeit dieser Emendation sprechen kann.

Digitized by Google

2.

Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen.

Matth. 25, 1—12.

Von

Pastor **Wiesen** in Hattorf (Hannover).

Die nachfolgende Arbeit hat es nicht nur auf die Resultate, sondern auch auf die Methode der Exegese abgesehen; sie beruht auf der Theorie, daß in den Gleichniserzählungen nicht die Worte sondern die Thatsachen reden und daß aus Thatsachen, welche einem niederen Gebiet angehören, nur mittelst eines allegorischen Verfahrens ein für ein höheres Gebiet passender Sinn gewonnen werden kann. Damit soll nicht zu der alten, mit Recht in Mißkredit geratenen allegorischen Methode zurückgekehrt, wohl aber einer besseren, d. h. einer durch das Gesetz folgerichtigen Denkens geregelten allegorischen Auslegung das Wort geredet werden. Wir können uns bei einer längeren Gleichniserzählung, welche ein einheitliches Ganze ist und also ein Thema hat, nicht mit einem einzigen Gedanken begnügen, und zu so vielen Irrwegen der Grundsatz „je mehr desto besser" auch Anlaß gegeben hat, so wird doch das andere Extrem „je weniger desto besser" eine wirkliche Würdigung dieser einzigartigen Reden nicht ermöglichen [1]).

Unser Gleichnis ist ohne Parallele; denn Luk. 12, 35—38 kann schwerlich als solche gelten [2]). Dort ist von Knechten die

---

1) Für diese kurzen Andeutungen muß Verfasser verweisen auf seine Schrift: Die Stellung Jesu zum irdischen Gut mit besonderer Rücksicht auf das Gleichnis vom ungerechten Haushalter (Gütersloh 1895) und auf den Artikel über Schleiermachers „Hermeneutik" und die Parabelfrage im „Beweis des Glaubens", Februar 1897.

2) Auch Wendt (Lehre Jesu I, 1886) trägt Bedenken, die Texte zu identifizieren.

Rede, und daß in der Überlieferung zwischen solchen und den Jungfrauen eine Verwechselung vorgekommen sei, ist nicht wahrscheinlich. Außerdem feiern die Knechte die Hochzeit nicht mit; es liegt also eine völlig andere Vorstellung zu Grunde. So viel wird man ja anerkennen können, daß Lukas in der Forderung der brennenden Lichter eine Reminiscenz aus unserm Gleichnis erhalten hat. Aber eine solche ist dann auch die verschlossene Thür Luk. 13, 25—27. Unser Gleichnis trägt nun so sehr das Gepräge der Echtheit, daß es als entstanden aus den dürftigen Anklängen bei Lukas, falls diese ursprünglich wären, schwerlich vorgestellt werden kann. Matthäus hat hier offenbar die beste Quelle gehabt; daß dem Lukas dieselbe Quelle vorgelegen, daß er sie aber nur so mangelhaft verwertet habe, ist eine mindestens zweifelhafte Annahme. — Den Matthäus-Bericht mit dem vorhergehenden Abschnitt 24, 45—51 zu einem „Paar“ zu verbinden, ist gekünstelt. Denn dieser Abschnitt hat eine ganz andere Form; er bietet bereits eine Parallele zwischen dem treuen und bösen Knecht, und da können doch nicht die einander korrespondierenden Glieder wieder als Einheit gefaßt und einem dritten Gliede parallel gesetzt werden. Und wenn man z. B. gesagt hat, die drei Gleichnisse in Lukas 15 bildeten nicht einen Parallelismus sondern ein „Kleeblatt“, so würde auch das auf unsere Stelle zum mindesten nicht anwendbar sein. Man sagt, der Abschnitt in Kapitel 24 handle von dem Fall, daß der Herr zu früh, unser Gleichnis aber von dem Fall, daß er zu spät komme. Aber auch wenn er lange ausbleibt, kommt er für diejenigen, welche nicht gerüstet sind, immer noch zu früh. In beiden Fällen handelt es sich darum, daß das Unerwartete seines Kommens Verderben bringen kann. Dies in die beiden Möglichkeiten auseinanderzulegen, daß er früher oder später kommt, als man erwartet, ist ein Formalismus, welcher den Gedanken Jesu fremd ist. Zum Überfluß ist in 24, 48 sachlich gar nicht anders als in 25, 5 von einem langen Ausbleiben die Rede, da der Ausspruch des Knechtes selbstverständlich auf die bisher gemachte Erfahrung sich gründet. Es ist also nicht an dem, daß die beiden Abschnitte sich in der angegebenen Weise ergänzen. Von einem „Paar“ sollte man überhaupt nur dann sprechen, wenn die betr. Abschnitte Teile

Digitized by Google

einer einzigen Rede sind. Der Zusammenhang ist hier bei der Erklärung gänzlich außer Betracht zu lassen, da derselbe unsicher ist und das Gleichnis sich viel sicherer aus sich selbst erklärt.

V. 1. Dann wird das Himmelreich gleichgemacht werden zehn Jungfrauen, welche ihre (αὐτῶν resp. ἑαυτῶν) Lampen nahmen und zur Begegnung des Bräutigams [1]) ausgingen. Mit τότε giebt der Evangelist eine lose Anknüpfung. Daß 24, 4—25, 46 eine einzige Rede Jesu bilde, ist nicht wahrscheinlich. Wenn man schon bei der Bergpredigt die Einheitlichkeit der Rede anzuzweifeln sich genötigt sieht, so ist hier dazu noch viel mehr Grund vorhanden. Matthäus liebt es ja, seinen Stoff nach bestimmten Gesichtspunkten zu gruppieren [2]). Aber wenn wir auch annehmen wollen, daß diese Reden sämtlich bei derselben Gelegenheit, nämlich in der 24, 3 geschilderten Situation gehalten seien, so müssen wir doch die Verknüpfung derselben zu einer einzigen Rede als lediglich von dem Evangelisten herrührend betrachten. Lukas hat in einem ähnlichen Falle, da er mehrere Reden als bei derselben Gelegenheit gehalten überlieferte, den Anfang einer neuen Rede jedesmal deutlich markiert. Wenn Matthäus die umgekehrte Vorliebe hat, möglichst viel zu einer einzigen Rede zu verschmelzen, so müssen wir uns vor allen Dingen hüten, auf die Übergänge und Verbindungen Häuser zu bauen. Übrigens deutet der Ausdruck πάντας τοὺς λόγους (26, 1) doch wohl an, daß der Evangelist mindestens kein Interesse daran hatte, die Vorstellung mehrerer Reden auszuschließen. Das τότε darf uns nicht veranlassen zu erklären: Zu der Zeit, da der böse Knecht seinen Lohn erhält, wird das Himmelreich u. s. w. Es ist gar nicht an dem, daß unser

---

1) Wendt verteidigt den so schwach bezeugten Zusatz καὶ τῆς νύμφης, indem er meint, die allegorisierende Deutung habe dringend zu seiner Beseitigung aufgefordert. Aber mindestens ebenso begreiflich ist, wie man dazu kommen konnte, die Worte hinzuzusetzen. Von der Braut ist nicht nur weiter keine Rede, sondern die ganze Erzählung bietet für eine solche Bezugnahme überhaupt keinen Raum. Jesus hat aber nicht die Weise, überflüssige Figuren in seine Gleichnisse einzuführen. Der Zusatz müßte, auch wenn er besser bezeugt wäre, dennoch für unecht gehalten werden.

2) Vgl. J. Köstlin, Religion und Reich Gottes. 1894. S. 215.

Digitized by Google

Gleichnis uns gleich in die Zeit der Parusie versetzte, sondern es schildert das Verfahren in der Parusie als eine Konsequenz des diesseitigen Lebens, mit welchem letzteren der Anfang gemacht wird. Deshalb kann das τότε gar keinen Hinweis auf die Zeit der Parusie enthalten, als ob sich der Hörer ausschließlich in diese versetzen solle. Aber wir haben auch nicht nötig, den Evangelisten eines Mißverständnisses zu bezichtigen; er braucht das bei ihm so beliebte Wort hier nicht in seiner eigentlichen Bedeutung gemeint zu haben, sondern es kann eine ganz lose Anknüpfung sein, welche in Ermangelung einer besseren gegeben wird und weiter nichts besagt, als daß zu den eben mitgeteilten Aussprüchen Jesu noch andere ähnlichen Inhalts hinzugefügt werden sollen. Dann kämen wir auf den Sinn von „ferner". Dagegen läßt sich schwerlich einwenden, das Wort hieße nicht so; man braucht nur ein „sprach er" hinzuzudenken, und es heißt wirklich so. Auch das deutsche „dann" wird in der populären Rede so gebraucht, daß es lediglich eine Anknüpfung und keine andere Zeitbestimmung andeutet als diejenige, welche mit der Anknüpfung gegeben ist. Das Bestreben wissenschaftlichen Verfahrens darf uns nicht zu der Voraussetzung verleiten, daß der Evangelist sich streng wissenschaftlich ausgedrückt haben müsse. Die Sache hat gar keine Schwierigkeiten, wenn man nur das τότε als lediglich von dem Evangelisten herrührend betrachtet [1]. — Das fut. ὁμοιωθήσεται erklärt sich trotzdem recht wohl, da immerhin die Bezugnahme auf die Gegenwart nur die Unterlage bildet und das ganze Gleichnis ohne jeden Hinweis auf die Zukunft, in der es sich bewahrheiten soll, unverständlich sein würde. Deshalb ist es kunstgerecht, daß gleich der erste Satz, obgleich er lediglich in der Gegenwart einsetzt, einen rein formalen Hinweis auf die Zukunft bringt. Aus der Form folgt mit nichten, daß das Ausgehen der Jungfrauen noch etwas Zukünftiges ist. Dagegen würde das τότε nach der zurückgewiesenen Deutung besagen, daß der Vergleich noch nicht in der Gegenwart, sondern erst in der Zukunft zutreffe. — ὁμοιωθήσεται heißt nicht: wird verglichen werden; den Akt des Vergleichens vollzieht Jesus, indem

1) Wendt schreibt die ganze erste Hälfte von V. 1 dem Evangelisten zu.

er redet, und dieser besteht in der Behauptung, daß ein Gleich- oder Ähnlichwerden statthaben wird. Das Himmelreich wird gleichgemacht, d. h. es wird in demselben so verfahren werden wie in der nachfolgenden Erzählung von den zehn Jungfrauen. Die Gleichsetzung des Himmelreichs mit den Jungfrauen ist lediglich ungenauer Ausdruck. In Wirklichkeit sind nicht die Jungfrauen, sondern die ganze von ihnen handelnde Erzählung das Gegenbild für das Himmelreich, wie die bei Matthäus beliebte Einleitungs-Formel fast durchweg erklärt werden muß. An dem Sinn der Formel würde nichts geändert, wenn der Eingang lautete: „Das Himmelreich ist gleich einem Bräutigam", wenn das auch für den Sinn des Gleichnisses nicht gleichgültig ist. — Es ist anzunehmen, daß die Zehnzahl der Brautjungfrauen das gewöhnliche war, wenn auch vielleicht nur in einfacheren Verhältnissen, da Jesus keinen Grund hatte, eine andere als die am häufigsten vorkommende Zahl anzugeben. Jungfrauen sind gewählt in Rücksicht auf die Rolle, welche gerade solche bei Hochzeiten spielen, also nach demselben Gesetz, nach welchem Jesus einen Mann das verlorne Schaf suchen, dagegen ein Weib das Haus kehren und den Teig säuern läßt. — Die Frage nach den Lokalitäten hat zu viel mehr Erörterungen Anlaß gegeben, als ihrer Bedeutung entspricht. Stellen wir zunächst fest, daß der Ausgang ein gemeinsamer ist, da das Ausgehen zu einem Versammlungsort nicht als ein Entgegengehen zum Empfang des Bräutigams bezeichnet werden konnte. Daß das Versammeln vorher stattgefunden hat, ist also hinzuzudenken. Das Haus, von dem die Jungfrauen ausgehen, wird dasselbe sein, in welchem nachher die Hochzeit gefeiert wird. Gewöhnlich nimmt man nun an, dies sei das Brauthaus, und man hat gefragt, worin dies Abweichen von der Regel, nach welcher die Hochzeit im Hause des Bräutigams gefeiert wird, seinen Grund habe. Man hat aber solche Abweichung auch bestritten [1]). van Koetsveld beruft sich — nicht mit Unrecht — auf die Thatsache, daß der Bräutigam nachher als Hausherr auftritt, und

---

1) von Koetsveld, De gelijkenissen van den Zaligmaker. Eerste deel. 1869.

Digitized by Google

nimmt also an, daß der Bräutigam die Braut bereits abgeholt hat und sich auf dem Rückwege zu seiner Wohnung befindet. Den dann auffälligen Umstand, daß die Jungfrauen erst so spät zu dem Hochzeitszuge stoßen, erklärt er sich daraus, daß sie überhaupt nicht eingeladen waren, sondern daß ihre Teilnahme — ähnlich wie bei Beerdigungen — von selbst willkommen war. Daß aber überhaupt nur Männer eingeladen wurden, können Stellen wie Joh. 2, 2. Math. 22, 3 nicht beweisen. Immerhin könnte man sich die Vorstellung gefallen lassen, wenn sie nicht mit sich brächte, daß die Braut hinzugedacht wird. Der Verfasser betont zwar nachdrücklich, daß Jesus von der Braut nicht geredet habe, um einer mystischen Ausdeutung des Textes vorzubeugen; dann aber ist es inkonsequent, dennoch die Braut hinzuzudenken. Die Lokalfrage wird sich am besten durch die Annahme lösen, daß die Hochzeit in dem neuen Heim gefeiert wird und daß von dort auch die Jungfrauen ausgehen. Dieses neue Heim ist nicht das elterliche Haus der Braut; es ist aber auch wohl nicht gesagt, daß es mit dem bisherigen Wohnhause des Bräutigams indentisch sein müsse [1]). Andernfalls muß man annehmen, daß der Bräutigam sich expreß entfernt, um bei der ersten Ankunft der Braut nicht zugegen zu sein. Wenn in unserm Gleichnis der Bräutigam als kommend gedacht werden muß, weil das Entgegengehen ein wesentlicher Zug der Erzählung ist, so giebt uns die Mitteilung Schnellers Anhalt genug, um das als der Wirklichkeit entsprechend uns vorzustellen. Übrigens haben alle diese Fragen nur insofern Bedeutung, als offenbare Verstöße gegen den gesunden Menschenverstand zu vermeiden sind. Dahin gehört, daß das Einschlafen nicht im Festhause stattfinden kann, weil dort ein Mangel an Öl nicht vorauszusetzen ist. Die Frage, ob die Jungfrauen in ein Haus eingekehrt oder im Chausseegraben eingeschlafen seien, ist übel angebracht. Sonst genügt auch die Annahme, daß die Hochzeit

1) Schneller (Kennst du das Land? unter „Hochzeiten") berichtet aus einer Gegend Palästinas, daß zuerst die Braut in ihr neues Heim geführt werde. Dort werde dann auch der Bräutigam erwartet, dem man mit Fackeln und Windlichtern entgegengehe.

Digitized by Google

irgendwo gefeiert wird, wie denn der Prediger, der diese Frage erörterte, etwas höchst Überflüssiges thun und seine eigentliche Aufgabe aus dem Auge verlieren würde. Von viel größerer Wichtigkeit ist uns die Mitteilung Schnellers, daß die eigentliche Hochzeits-Festlichkeit erst nach Sonnen-Untergang beginnt und daß es noch heute vorkommen kann, daß die Ankunft des Bräutigams sich bis Mitternacht verzögert, wenn man sich nämlich über den Geldpunkt nicht hat einigen können. Die Lampen beschreibt Schneller als lange Stangen, um deren oberes Ende große, ganz mit Olivenöl gesättigte Lappen gewickelt sind. Auch van Koetsveld hat große Mühe auf den Nachweis verwandt, daß nicht Lampen sondern Fackeln gemeint seien.

Nun aber ist es die höchste Zeit, zur Sache zu kommen, wobei von irgendeinem Hauptbegriff des ersten Satzes auszugehen ist. Wählen wir dazu den „Bräutigam". Für den Satz: „Der Bräutigam ist Christus", muß wissenschaftliche Berechtigung in Anspruch genommen werden. Indem Jesus sich selbst resp. den Messias der Parusie in Gedanken mit dem Bräutigam vergleicht, aber ausschließlich von dem letzteren redet, drückt er sich ungenau aus. Für die Exegese ist aber die Frage, was gesagt ist, häufig nur eine Vorfrage; es handelt sich darum, was gemeint ist [1]). Jesus meint aber mit dem Bräutigam sich selbst, und es ist nicht einzusehen, wie das kürzer und treffender klargestellt werden sollte als durch den obigen Satz. In demselben ist nun implicite die Erklärung des ganzen Gleichnisses enthalten, und so lange man über denselben nicht einig ist, ist jede weitere Erörterung zwecklos. Solches Einverständnis kann nun freilich heute nicht allgemein vorausgesetzt werden; denn allerdings enthält der Satz eine allegorische Auslegung, und damit ist er in den Augen Vieler bereits gerichtet. Wenn aber Jesus mit dem Bräutigam nicht den Christus der Parusie meint, so kann er nur einen wirklichen menschlichen Bräutigam gemeint haben; denn die Ausrede, er habe gar niemanden gemeint und die Fragestellung sei unberechtigt, hieße, da wir es

1) Vgl. Schleiermachers „grammatische" und „psychologische" Interpretation in „Hermeneutik und Kritik".

mit einem hervorragenden Hauptbegriff zu thun haben, auf das Verständnis des Ganzen verzichten. Handelt es sich aber um einen beliebigen Bräutigam, so ist in dem Gleichnis von dem Himmelreich keine Rede, und wer unsern Satz bestreiten will, muß die Frage beantworten, inwiefern die ganze Erzählung dann noch Jesu würdig ist. Mit der gänzlichen Verwerfung jeder allegorischen Auslegung kommt man wirklich nicht zum Ziele. Aber anderseits soll das Geschäft des Allegorisierens mit dieser einen Übertragung auch beendigt sein, indem jede weitere Übertragung sich als eine logische Schlußfolgerung aus dem einen allegorischen Satz zu rechtfertigen hat.

Es handelt sich in unserm Gleichnis um das Verhältnis der Jungfrauen zu dem Bräutigam. Ist nun der Bräutigam Christus, so schließen wir, daß derselbe keinen Unterschied unter den Geschlechtern macht (Gal. 3, 28); also sind die Jungfrauen einfach Menschen. Deshalb darf die Jungfrauschaft nicht irgendwie gedeutet werden, auch nicht als Bild der Reinheit, da fünf thörichte darunter sind, zu deren Lobe ohne Not irgend etwas auszusagen sehr verkehrt wäre. Vollends verwirrt man das ganze Gleichnis durch die Erwägung, daß die männlichen Festteilnehmer sich bereits in der Begleitung des Bräutigams befinden und daß für sie ein Ausschluß von der Hochzeit nicht mehr in Frage kommt. Das Bestreben, diese erdichteten Erzählungen im Sinne einer wirklichen Geschichte zu ergänzen, beruht auf einer Verkennung der Gedanken Jesu. Jede Reflexion auf den Unterschied der Geschlechter ist Mißverständnis. Auch van Koetsveld bemerkt, die Mägde seien ganz dieselben wie die Knechte in dem vor- und nachfolgenden Gleichnis. — Nun sind aber nicht beliebige Jungfrauen genannt, sondern solche, die dem Bräutigam entgegengehen [1]). So können auch in der sachlichen Hälfte nicht beliebige Menschen, sondern nur Christen gemeint sein. „Das Gleichnis ist ein Bild der Kirche, nicht der Welt." (van Koetsveld.) Aber auch noch nicht alle, die

1) *αἵτινες* steht deshalb, weil die genannten beliebigen Jungfrauen durch den Relativsatz näher beschrieben werden. Vgl. Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, § 50, 1.

Digitized by Google

Christen heißen, dürften hierher gehören, sondern nur solche, die ihr Christentum irgendwie bethätigen, wie denn auch Luther bemerkt, daß die Feinde des Evangelii noch gar nicht wert seien, unter die thörichten Jungfrauen gerechnet zu werden. Auch van Koetsveld hält die Auffassung: „alle Menschen mit Ausnahme der Heiden“, noch für zu weit. Die zehn Jungfrauen sind das Bild der Christenheit, soweit sie Christo wenigstens äußerlich Ehre erweist. Eine Deutung auf einzelne Kirchengemeinschaften ist gänzlich eingetragen. Die ganze Christenheit, soweit sie dieses Namens nicht offenbar unwürdig ist, ist unter den zehn Jungfrauen begriffen, wobei die Erwägung, daß zehn die Zahl der Vollendung sei, gar nicht nötig ist. Und zwar ist es die Christenheit in ihrem jedesmaligen gegenwärtigen Bestande. Mit dem Bestreben, den ganzen Hergang unserer Erzählung in die Zeit unmittelbar vor der Parusie zu verlegen, wird dem Gleichnis für das gegenwärtige Geschlecht, welches doch auf ein Erleben der Parusie nicht rechnet, die Spitze abgebrochen. Das Entgegengehen ist in der sachlichen Hälfte ein anderes als in der Bildhälfte. Der Eingang unsers Gleichnisses lenkt unsere Blicke nicht in erster Linie auf den kommenden Bräutigam, sondern auf die Jungfrauen, welche sich zum Empfang rüsten, während der Bräutigam noch ferne ist. Die Zeit aber, da die Christenheit sich rüstet, Christum zu empfangen, während er selbst verzieht zu kommen, ist der gegenwärtige Weltlauf, und wenn es sich bei der Verzögerung des Bräutigams in der Bildhälfte um einige Stunden handelt, so sind das in der andern Hälfte Jahrtausende. Die Christenheit hat schon immer gewartet, und darum hat auch das Verziehen wie das Schläfrigwerden schon immer stattgehabt. Seit den Tagen Christi erlebt jeder einzelne Christ dieses Verziehen und wird mehr oder weniger schläfrig über dem Warten, und es ist eine verkehrte Schlußfolgerung, daß die Schläfrigkeit erst unmittelbar vor der Parusie eintreten oder dann doch allgemeiner werden würde; denn wenn das letztere auch richtig wäre, so wird es doch hier nicht ausgesagt. Mit den Perioden der Kirchengeschichte hat unser Gleichnis gänzlich nichts zu thun, sondern das Himmelreich wird in die beiden Perioden eingeteilt, da der König auf sich warten läßt und da er erscheint. Das erste, nämlich die Zeit der Kirchen-

geschichte, wird zweifellos hier als die erste Periode des Himmelreichs geschildert; denn die vergeblich harrenden Jungfrauen gehören schon mit zu der Beschreibung dieses Reichs, weshalb es durchaus verfehlt ist, in unserer Stelle eine rein eschatologische Anschauung vom Gottesreich zu finden. Das auf so schwachen Füßen stehende τότε kann dieses Resultat nicht umstoßen, sondern muß sich dem sonst so klaren Inhalt unterordnen. Also das Entgegengehen ist die Beschreibung der Christenheit aller Zeiten. In diesem umfassenden Sinne muß V. 1 gedeutet werden. Die Parabel-Exegese macht häufig den Fehler, daß sie über den ersten Satz, welcher die Grundlage des Ganzen bildet, allzu schnell hinweggeht [1]). Bei unserm Gleichnis rächt sich nun die Geringschätzung des ersten Satzes noch auf besondere Weise. Es ist nämlich von der größten Wichtigkeit, daß hier von allen zehn Jungfrauen genau dasselbe ausgesagt wird. Allzu schnell hat man sich für den Unterschied der klugen und thörichten Jungfrauen interessiert

1) Man hat die Regel aufgestellt, man müsse erst den Kern und Mittelpunkt einer Parabel auffinden, bevor man sich auf die Deutung des Einzelnen einlassen dürfe, da nur vom Mittelpunkte aus alles in seinem wahren Lichte erscheine. Diese Regel soll hier nicht bekämpft, sondern nur etwas modifiziert werden. Dieselbe könnte doch unter Umständen auf die Forderung hinauskommen, daß man ein Gleichnis verstanden haben müsse, bevor die Exegese beginnen könne. Wir sagen daher lieber: Der Ausleger muß sich auf den richtigen Standpunkt stellen, und das haben wir gethan mit der Behauptung, daß mit dem Bräutigam Christus gemeint sei. Über den näheren Sinn des Gleichnisses ist damit gar nichts ausgesagt, und der Satz ist von aller weiteren Exegese unabhängig. Wir sehen also die Vorbedingung für eine gesunde Einzelexegese nicht in einer richtigen Erkenntnis der Hauptpointe (es genügt, wenn sich eine solche am Schluß ergiebt), sondern in der Versetzung der Bildhälfte in die höhere Ebene. Die Übertragung des Ganzen ist mit der Übertragung eines Hauptbegriffes aus dem ersten Satz identisch. Man wird sagen können, daß jedes Gleichnis richtig verstanden ist, wenn der erste Satz oder auch nur ein Hauptbegriff desselben richtig verstanden ist. Eine Garantie bietet dieses Verfahren freilich nur dann, wenn der Ausleger bei den folgenden Versen nicht wieder vergißt, was er beim ersten gesagt hat. So hat man bei dem Gleichnis vom ungerechten Haushalter vielfach erklärt, der Herr des Haushalters sei Gott, dann aber den Haushalter doch wieder zum Untergebenen eines menschlichen Herrn gemacht, eine Inkonsequenz, die dann freilich eine crux interpretum geschaffen hat.

Digitized by Google

und den Umstand nicht genügend gewürdigt, daß sie zunächst als solche eingeführt werden, zwischen denen gar kein Unterschied ist. Wie sehr dem Gleichnisredner daran liegt, die Ähnlichkeit zu betonen, beweist der Umstand, daß er noch V. 5 und 7 ausschließlich der Schilderung dieser Ähnlichkeit widmet. Die Pointe liegt nicht darin, daß überhaupt, sondern daß trotz großer in die Augen springender Ähnlichkeit ein (einstweilen gar nicht erkennbarer) Unterschied vorhanden ist.

V. 2—4. Diese Verse schildern zwar den Unterschied, setzen aber voraus, daß der Hörer sich die Ähnlichkeit aus V. 1 hinreichend vergegenwärtigt hat, sind auch weiter nichts als eine erläuternde Zwischenbemerkung; man denke sie hinweg, so würde die Erzählung mit V. 5 ihren richtigen, logischen Fortgang nehmen. Aber dann würde einerseits zwischen V. 7 und 8 eine Erläuterung notwendig geworden sein, was an dieser entscheidenden Stelle störend gewesen wäre; anderseits wären auch die Hörer durch den unerwartet hervortretenden Unterschied gar zu sehr überrascht worden; die Kunstform der Rede erforderte es, die Hörer gleich an dieser Stelle auf den später hervortretenden Unterschied vorzubereiten. Das steht damit nicht in Widerspruch, daß noch nachher die Tendenz vorwaltet, die Ähnlichkeit zu betonen. Das Interesse für die Kunstform der Rede kann den Redner recht wohl bewegen, ein Verfahren einzuschlagen, welches sachlich nicht das nächstliegende war, und ein solches Interesse dürfte auf die Reden Jesu mehr eingewirkt haben, als man gemeiniglich vermutet.

V. 2. Aber fünf von ihnen waren thöricht und fünf klug. Ob die Thörichten oder Klugen voranstehen, ist sachlich gleichgültig [1]). Keineswegs ist aus dem Umstande, daß die Thörichten voranstehen, zu schließen, daß sie die Hauptpersonen seien. Diese letztere Frage entscheidet sich lediglich nach V. 1. Im Eingange sind die zehn Jungfrauen unterschiedslos genannt, und deshalb sind alle zehn Hauptpersonen [2]). Bemerkenswert ist, daß die

---

1) Luther stimmt hier im Gegensatz zur Recepta mit den neueren kritischen Ausgaben überein.

2) So ist z. B. der verlorne Sohn durchaus nicht allein Hauptfigur,

Digitized by Google

Zehnzahl halbiert wird. Waren die zehn die gesamte Christenheit, soweit sie Christo Ehre erweist, so folgt, daß dieselbe in die beiden nachfolgend beschriebenen Klassen zerfällt; aber es ist nicht zu schließen, daß gerade die Hälfte zur einen und die Hälfte zur andern Klasse gehöre. Wollte Jesus sagen, daß zwei Klassen vorhanden seien, so bot sich die Halbierung als das nächstliegende dar, indem wir, wenn er anders dividiert hätte, mit Notwendigkeit nach dem Grunde hätten fragen müssen; da gleiche Teile gemacht sind, fällt solche Notwendigkeit fort. Der Sinn ist also: die einen, die andern. Der Einwand, daß Jesus sich dann auch hätte so ausdrücken können, ist unberechtigt; dazu liebt er viel zu sehr bestimmte Zahlen. Er teilt auch die 100 Schafe nicht ein in eins und die übrigen, sondern er wendet eine richtige Subtraktion an. Nachdem aber die Rechnung einmal gemacht ist, wird natürlich die Fünfzahl nicht mehr wiederholt, weil das geistlos sein würde. Auf die Bildhälfte gesehen, so war die Frage der Hörer, wieviel zu jeder Art gehörten, durchaus berechtigt; dieser Erwartung mußte entsprochen und die mit der Zehnzahl gestellte Rechenaufgabe zu Ende geführt werden. Daraus folgt nicht, daß die Halbierung auch in das Himmelreich zu übertragen sei. Aber so bestimmt auch positive Schlüsse hier abzulehnen sind, so kann man es doch negativ bedeutungsvoll finden, daß Jesus nicht eine Mehrheit zu thörichten und eine Minderheit zu klugen Jungfrauen macht. Der Anschauung, daß nur wenige selig werden, leistet unsere Stelle wenigstens keinen Vorschub. — Mit dem Gegensatz von Thorheit und Klugheit spricht Jesus von vornherein sein moralisches Urteil über die Jungfrauen aus, so daß niemand mehr durch das spätere Endresultat überrascht werden kann. Die Begriffe bedeuten hier genau dasselbe wie in 7, 24 und 26. Die Klugheit als formaler Begriff, die sowohl zum Guten als zum Bösen gebraucht werden kann, existiert für

---

weil der Vater von vornherein zwei Söhne hatte (Luk. 15, 11); dagegen ist Lazarus deshalb Nebenfigur, weil er im ersten Satz (Luk. 15, 19) gar nicht erwähnt ist. Natürlich lassen sich solche Resultate auch mit sachlichen Gründen beweisen; aber wo die formellen Gründe ausreichen, sind die sachlichen nicht mehr nötig. Über die sachlichen Gründe läßt sich in der Regel noch streiten; die eben angeführten formellen müssen für absolut zwingend gelten.

Digitized by Google

Jesus in solchem Zusammenhange überhaupt nicht; ebenso auch nicht die Thorheit, welche ihm im Sinne des Alten Testaments gleich Gottlosigkeit ist. Dies gilt wenigstens dann, wenn es sich um das Verhältnis des Menschen zum Himmelreich handelt. Im Verkehr mit der gottlosen Welt kann der Christ die Schlangenklugheit wohl nicht entbehren; aber auch diese ist im Sinne Jesu nur dann wirkliche Klugheit, wenn sie mit Tauben-Einfalt verbunden ist. Gewiß ist der klug, welcher das Ende bedenkt (Ps. 90, 12), wenn er nämlich sein Leben danach einrichtet, wenn das Bedenken also mehr ist als eine bloße Operation des Verstandes. Immer hat die Klugheit im Verhältnis zu Gott oder zum Gottesreich moralische Bedeutung [1]). Van Koetsveld bemerkt, wer mit Ernst fragen könne, ob denn nun der Weg der Seligkeit ein Weg vorsichtiger Berechnung sei, der müsse in die biblischen Begriffe von Weisheit und Verstand nicht tief eingedrungen sein. Die Unterscheidung von Verstand und Herz, die wir aus der griechischen Anschauung entlehnt hätten, sei den Morgenländern unbekannt. Ihr Weiser sei weise von Herzen, und vom Bösen zu weichen sein Verstand. Der Sünder handele sicher sehr unüberlegt; aber niemand werde durch Überlegung fromm. In den Gläubigen, die auf die Zukunft des Herrn warteten, sei ein tieferer Grund von Weisheit und Thorheit vorhanden [2]).

V. 3—4. Denn die Thörichten nahmen die (ihre) Lampen und nahmen nicht Öl mit sich. Die Klugen aber nahmen Öl in den Gefäßen mit ihren Lampen. Hiermit wird das Verhalten der Jungfrauen bei dem V. 1 erwähnten Ausgang näher beschrieben und zugleich das V. 2 ausgesprochene Urteil begründet. Selbstverständlich hatten die Thörichten auch Öl auf ihren Lampen, resp. ihre Fackeln waren mit Öl getränkt, weil sonst die besonderen Gefäße bei den Klugen gar nicht nötig gewesen wären, um den Unterschied zu markieren. Derselbe lag also nicht

---

1) Daß das auch im Hinblick auf Luk. 16, 8 behauptet wird, muß die anderweitig gegebene Ausführung rechtfertigen.

2) Vgl. auch Neander (Leben Jesu), welcher zu unserer Stelle sagt: „Es tritt auch hier wieder hervor, was wir schon in manchen Beziehungen bemerkt haben, wie Christus das Ganze der christlichen Tugend in der Form der Klugheit darzustellen liebt.“

Digitized by Google

in den Lampen, sondern nur in den besonderen Gefäßen, welche die Klugen noch bei sich hatten und welche darum auch voranstehen. Ein zweiter Beweis liegt darin, daß die Lampen der Thörichten erst in V. 8 in Begriff sind zu verlöschen. Die Annahme, daß die Lampen erst angezündet wurden, als der Bräutigam in Sicht war, und daß die der Thörichten — eben angezündet — gleich wieder ihren Dienst versagten, ist unbegründet, würde auch dem ganzen Gleichnis die Spitze abbrechen, indem die Warnung vor einer solchen Thorheit überall würde als unnötig erscheinen. Es brannten also vorläufig alle zehn Lampen, was wieder auf die Ähnlichkeit hinweist. Das könnte nun zu dem Schluß verleiten, daß die Jungfrauen anfangs ganz gleich waren; denn auf die brennenden Lampen kam es allein an, und dieselben brannten gleich gut. Anderseits sagt Jesus, daß der später hervortretende Unterschied von Anfang an vorhanden war: „die Thörichten nahmen nicht Öl mit sich". Die Behauptungen: die Jungfrauen waren anfangs gleich, und sie waren von Anfang an verschieden, sind beide gleich logisch zu beweisen, was denn zu einer Konfusion unter den Auslegern Veranlassung gegeben hat. Das rührt aber nur daher, daß man übersieht, daß ein Vergleich zwei Hälften hat. In der Bildhälfte sind die Jungfrauen freilich anfangs vollkommen gleich; im Verhältnis zum Himmelreich ist diese Gleichheit aber nur Schein, und der Fehler war immer vorhanden. Da wir es aber nicht mit dem Bilde sondern mit der Sache zu thun haben, so haben diejenigen Ausleger, welche sich lediglich auf die Bildhälfte stützen, immer Unrecht, und die Behauptung, daß der Fehler von Anfang an vorhanden war, ist die einzig richtige [1]). Es ist deshalb mißverständlich, wenn gesagt ist, unser Gleichnis handele von der constantia. Was die innere Verfassung der thörichten Jungfrauen betrifft, so ist keinerlei Veränderung mit ihnen vorgegangen. Da aber der Fehler anfangs verborgen ist und später hervortritt, so ist

1) Das Beispiel zeigt, daß es keine richtige Methode ist, die Bildhälfte erst für sich allein auszulegen. Denn das führt zu Schlußfolgerungen, welche an sich richtig sind und doch — auf die sachliche Hälfte gesehen — häufig das Gegenteil der wirklichen Meinung ergeben. Ein Vergleich kann eben „hinken".

Digitized by Google

nicht ausgeschlossen, daß dies vor den Augen der Menschen als ein Mangel an Standhaftigkeit erscheint. — Fragen wir nun nach dem Sinn der einzelnen Ausdrücke, so müssen wir uns die Thatsachen vergegenwärtigen. Selbstverständlich wird der Bräutigam nur darauf sehen, ob die Lampen brennen, und das Öl nicht untersuchen. Das Öl ist also lediglich Mittel zum Zweck, und nicht das Öl, sondern das Licht ist dasjenige, worauf es ankommt [1]). Das Licht ist auf dasjenige zu deuten, woran Christus die Seinen in der Parusie erkennt und um dessentwillen er sie anerkennt. Was dieses sei, wird hier nicht gesagt, sondern ist aus der sonstigen Lehre Jesu zu ergänzen. So werden wir den Begriff hier etwas weiter fassen müssen als in 5, 16; es ist das rechte Christentum, wobei zwischen Glauben und Werken nicht zu scheiden ist. Wenn der Streit der Konfessionen sich auch an unsere Stelle angeknüpft hat, so ist das unberechtigt. Dagegen deuten wir das Öl überhaupt nicht, auch nicht auf den heil. Geist, da die anderswo vorkommenden Bilder uns hier gar nichts angehen, sondern erinnern uns, daß das Licht, an welchem Christus die Seinen erkennt, überhaupt nicht durch Öl beschafft wird. Hier handelt es sich um die Frage, ob man die Deutung auf die Worte oder auf die Thatsachen gründen will. Sieht man auf die Worte, so kommt es auf das Öl an; sieht man auf die Thatsachen, so kommt es auf das Licht an. Ganz verkehrt aber wäre es, wenn jemand die Bedeutung des Lichts anerkennen, daneben aber für das Öl auch noch irgendwelche Bedeutung suchen wollte. Dasjenige, worauf es ankommt, ist eine Einheit, und es wird niemandem eine Auswahl gestellt, worauf er sein Augenmerk vorzugsweise richten will. Hier ein Mehrerlei zu statuieren, raubt dem Gleichnis alle Kraft, und wer das Öl als zentralen Begriff glaubt festhalten zu müssen, der möge dann wenigstens auf das „Licht" verzichten. Daß die Lampen nicht zu deuten sind, bedarf hiernach keiner Erwähnung. Wir erkennen hier wohl das Wahrheitsmoment, welches in der Behauptung liegt, daß ein Gleichnis nur einen einzigen Gedanken enthalte.

V. 5. Als aber der Bräutigam verzog, nickten

---

1) Vgl. Göbel, Die Parabeln Jesu, und van Koetsveld.

alle ein (aor.) und schliefen (imperf.). Da der Bräutigam Christus ist, so wird hiermit angekündigt, daß die Parusie wird auf sich warten lassen, ein Gedanke, den auch van Koetsveld hier findet. Zwar die Behauptung, die Verzögerung sei nur deshalb nötig, damit sich der Mangel an Vorsicht bei den thörichten Jungfrauen bestrafe, ist für die Bildhälfte, in welcher die Verzögerung wohl denkbar, aber nicht wahrscheinlich ist, wohl richtig. Ist aber der Bräutigam Christus, so bezieht sich auch auf ihn die Aussage von der Verzögerung, und in der Absicht, diesen Gedanken auszudrücken, ist der eigentliche Grund dafür zu suchen, daß er nicht die Regel, sondern die Ausnahme, nämlich die Verspätung, als Beispiel wählt. — Das Einschlafen war gewiß nicht zu loben, wenn auch zu entschuldigen. Vielmehr geht die Ähnlichkeit zwischen den klugen und thörichten Jungfrauen so weit, daß sie nicht bloß in ihren Tugenden, sondern auch in ihren Fehlern ähnlich sind. Daß auch die Klugen einschlafen, lehrt uns, daß es nicht vollkommene Heilige sind, die an dem himmlischen Freudenfest teilnehmen. Es giebt keine Jungfrauen, die nicht einschlafen, keine Christen, die nicht ihre Schwächen hätten. „Die Christenheit kann nicht immer in gespannter Erwartung leben; die weltlichen Dinge gehen wieder ihren Gang nach jeder gottesdienstlichen Erweckung"; aber nicht bloß auf das Nachlassen der Spannung ist das Schlafen zu deuten, sondern auch auf die damit zusammenhängende Sünde. (Vergl. van Koetsveld.) Das Einschlafen bezeichnet also diejenige Fehlerhaftigkeit, welche auch bei den wirklich Frommen unvermeidlich ist.

V. 6. Um Mitternacht aber ward ein Geschrei: „Siehe der Bräutigam; gehet aus zur Begegnung". Da Hochzeiten erst nach Sonnenuntergang begannen, so ist in Rücksicht auf die eingetretene Verzögerung die Mitternacht genau motiviert. Wenn aber Jesus den Zeitpunkt der Parusie mit der Nacht vergleicht, so will er damit das Plötzliche und Unerwartete ihres Einbruchs kennzeichnen. Die Nacht ist weiter nicht zu deuten. Wir haben auch nicht zu fragen, wer das Geschrei erhebt, wenn man es auch in der Praxis auf Grund anderer Stellen ausmalen mag. Aber eine negative Aussage ist doch nötig; da die ganze Christenheit schläft und die übrige Menschheit erst recht als schlafend

Digitized by Google

vorzustellen ist, so kann das Geschrei nicht von Menschen ausgehen. Dasselbe hat den Zweck, die Schläfer zu wecken; andernfalls würden auch die klugen Jungfrauen im Schlaf überrascht und damit verworfen sein. „Das ist der Trost: der Bräutigam läßt ein gut Geschrei vorhergehen und ruft uns zu ihm“ (Luther). Das Geschrei ist also lediglich ein Beweis für die Nachsicht, welche der Bräutigam übt, braucht aber nicht anzudeuten, auf welche Weise solche Nachsicht sich bethätigt; wir lassen den Ausdruck in der Bildhälfte. Mit dieser Rücksichtnahme würde die Absicht, durch Verzögerung Verlegenheiten herbeizuführen, sich schlecht vertragen, und wir sehen wieder, wie leicht man aus der Bildhälfte, sofern der Ausleger auf ihren Standpunkt zurücksinkt, das Gegenteil der wirklichen Meinung beweisen kann. — Wir sind nun in die zweite Periode des Himmelreichs, nämlich in die Zeit der Parusie, versetzt. Werden alle diejenigen, welche in der ersten Periode, der Zeit der christlichen Kirche, Christo Ehre erwiesen haben, auch jetzt vor ihm bestehen?

V. 7. Da standen alle jene Jungfrauen auf und schmückten ihre Lampen, brachten sie in Ordnung. Die Hauptsache wird dabei das erneute Tränken des um die Stange gewickelten Lappens mit Öl sein. Noch ist kein Unterschied zu bemerken; an dem guten Willen fehlt es den Thörichten nicht.

V. 8. Die Thörichten aber sprachen zu den Klugen: gebt uns von eurem Öle; denn unsere Lampen verlöschen. Die Ausleger pflegen auf das praes. σβέννυνται beiläufig aufmerksam zu machen. In diesem Falle aber ist das tempus von solcher Wichtigkeit, daß es eine Grundlage für das Verständnis des ganzen Gleichnisses bilden muß. Die Lampen haben bis jetzt gebrannt; aber gerade im entscheidenden Augenblick sind sie im Begriff zu verlöschen; bis der Bräutigam völlig herbei kommt, wird der letzte Funke verschwinden. Woran liegt die Schuld? Ist es ein blindes Verhängnis oder hat es der Bräutigam dadurch mit verschuldet, daß er nicht etwas früher gekommen ist? Da der Fehler von Anfang an vorhanden gewesen ist, so muß derselbe seine Folgen nach sich ziehen ohne Rücksicht auf irgendwelche Zufälligkeiten. Das legt uns denn doch den Gedanken nahe, daß alle Er-

wägungen, welche von dem Quantum des Öls hergenommen sind, ganz verfehlt sind. In der sachlichen Hälfte bedeutet das Öl überhaupt nichts; folglich kann auch seine Quantität nicht in Frage kommen, und selbst wenn das Öl der heil. Geist oder der Glaube oder etwas Ähnliches wäre, so sind das keine Dinge, welche durch den Gebrauch aufgezehrt werden, bei denen es also auf die Quantität ankäme. Vollends ist der Gedanke ausgeschlossen, daß Christus mit seinem langen Ausbleiben es mit verschuldet, daß die Leute auf seinen Empfang nicht gerüstet sind, da doch vielmehr die Verzögerung nur Zeichen seiner Gnade und Geduld ist. Kurz, das verbale Verfahren führt hier zu lauter Absurditäten. Lassen wir einmal die Worte, und sehen wir einfach auf die Thatsachen. Die Lampen der thörichten Jungfrauen haben genau bis zu dem Zeitpunkt gebrannt, da der Bräutigam kommt; dann verlöschen sie. Ihr Licht hat also geleuchtet, so lange der Bräutigam noch nicht da war, also nur vor den Menschen; vor dem himmlischen König muß es verlöschen. Christen waren sie, und daß ihr Christentum nicht echt war, hat in der Welt niemand gesehen; erst wenn Christus selbst erscheint, wird offenbar, was im Herzen verborgen ist. Das Charakteristikum der thörichten Jungfrauen ist also die Scheinfrömmigkeit, deren Licht genau so lange leuchtet, bis Christus kommt, dann aber unfehlbar verlöschen muß. Hier spielt kein blindes Verhängnis, sondern es ist eine Notwendigkeit, daß die Erscheinung Christi das Licht der Scheinfrömmigkeit verlöschen macht. Es ist klar, daß das Bild nicht ausreichte, um diesen Gedanken auszudrücken. Aber genügt denn nicht die Thatsache, daß die Erscheinung des Bräutigams und das Verlöschen der Lampen zusammentreffen? muß das durchaus blinder Zufall sein? Von einem solchen kann doch die Seligkeit unmöglich abhängen. Man nehme doch einmal an, Jesus habe den Gedanken ausdrücken wollen, daß das Licht gerade im entscheidenden Augenblick verlöscht, so konnte das in der Bildhälfte gar nicht anders als mit dem Quantum des Öls motiviert werden [1]).

---

1) Die Frage, was Jesus gemeint haben könne, sollte die Parabelexegese beherrschen. Nach Schleiermacher ist jeder Akt des Verstehens die Umkehrung

Digitized by Google

Der Gedanke der Scheinfrömmigkeit wird von den meisten neueren Auslegern hier nicht gefunden, und Stier sagt: „Die alte, hier nur leeren Schein sehende Auslegung ist so sehr verkehrt, weil auch die Thörichten brennende Lampen hatten“ [1]), als ob nicht dasjenige, was im entscheidenden Augenblick verschwindet, damit als leerer Schein erwiesen sei. Dagegen hat Luther den Gedanken scharf betont, und auch von einigen neueren Auslegern wird er wenigstens gestreift [2]). Van Koetsveld findet den Unterschied zwischen den thörichten und klugen Jungfrauen in der geringeren oder größeren Tiefe des Glaubens, in der mehr oder minder innigen Anhänglichkeit an den Herrn, sein Königreich und seine Zukunft. Jesus habe seine Jünger aufwecken wollen zu der Selbstprüfung, ob sie im stande seien, sein Kreuz auf sich zu nehmen und sich selbst zu verleugnen. Von hier aus braucht man ja nur noch einen kleinen Schritt vorwärts zu machen, und man ist bei dem Gedanken der Scheinfrömmigkeit angekommen. Sobald man sich nur die Thatsache vergegenwärtigt, daß das Licht so lange leuchtet, als der Bräutigam nicht erscheint, also nur vor den Menschen, ist ja die Schlußfolgerung, daß es sich um Scheinfrömmigkeit handelt, nicht mehr zu umgehen. Damit ist dann beides erklärt: sowohl die Ähnlichkeit als auch der Unterschied, und es ist nicht einzusehen, wie man sich mit dem Umstande, daß Jesus so geflissentlich die Ähnlichkeit betont, anders abfinden will. Trotz großer Ähnlichkeit gänzliche Verschiedenheit, das ist in formaler Hinsicht der Grundgedanke des ganzen Gleichnisses; und jede Auslegung ist ungenügend, welche nur die Verschiedenheit, aber nicht die Ähnlichkeit begreiflich macht.

V. 9. **Es antworteten aber die Klugen und sprachen: Es möchte sicher nicht ausreichen für uns und euch; gehet vielmehr hin zu den Krämern und kaufet für**

---

eines Aktes des Redens, indem in das Bewußtsein kommen muß, welches Denken der Rede zu Grunde gelegen. Also kann man nicht bei den Worten stehen bleiben.

1) Stier, Reden Jesu. 1852. II.

2) Vgl. J. P. Lange, Bibelwerk. 1868. Spurgeon, Erklärung des Matthäusevangeliums. 1894. Grau, Selbstbewußtsein Jesu. 1887. S. 349. Beyschlag, Neutestamentl. Theol. 1896. I, S. 214 f.

Digitized by Google

euch selbst. μήποτε das verstärkte μή der Besorgnis. Tischendorf liest μήποτε οὐκ ἀρκέσῃ, wobei wegen der engen Zusammengehörigkeit der Verneinung mit dem verbum auch beim conj. οὐ steht. Westcott und Hort lesen μήποτε οὐ μὴ ἀρκέσῃ. Auch hiernach ist μήποτε wohl nicht als eine Negation für sich zu nehmen, sondern οὐ μὴ ist die bestimmte Form der verneinenden Aussage über Zukünftiges [1]. — Die Klugen können nichts abgeben; es kann sich also niemand darauf verlassen, daß er sich in Gemeinschaft wirklich frommer Christen befindet und ihnen äußerlich gleich ist. Auch kann man hieraus noch schließen, daß niemand Überfluß hat an denjenigen Tugenden oder Gütern, mit denen man vor Christo besteht. Wie sollte auch von einem Überfluß die Rede sein können bei solchen, die ebenfalls geschlafen haben? Was aber den Rat betrifft, zu den Krämern zu gehen, so gehört derselbe ausschließlich der Bildhälfte an, da dasjenige, womit man vor Christo besteht, bei Krämern nicht zu kaufen ist. Der Sinn ist lediglich: versuchet das Versäumte noch nachzuholen.

V. 10. Als sie aber hingingen zu kaufen, kam der Bräutigam, und die, welche bereit waren, gingen mit ihm hinein zur Hochzeit; und die Thür ward verschlossen. Ist der Bräutigam Christus, so ist die Hochzeit das himmlische Heil, das unter diesem Bilde als ein Freudenfest vorgestellt wird, dessen Mittelpunkt Christus ist. Nur die, welche bereit waren, werden eingelassen, und wenn die Thür verschlossen wird, so ist ja nicht ausdrücklich gesagt, daß sie ewig verschlossen bleiben soll; aber für die Annahme, daß noch jemand werde hinein kommen, bietet der Text erst recht keinen Anhalt. Derselbe handelt von der letzten Entscheidung genau in demselben Sinne, wie Jesus sonst von derselben redet. Van Koetsveld findet gerade in dem „Ewig zu spät“ die Spitze (den klemmenden nadruk) des ganzen Gleichnisses. — Zu γάμους (sowohl im plur. als auch im sing. gebräuchlich) muß noch einmal bemerkt werden, daß hier von keiner Braut die Rede ist. Denn wenn es auch selbstverständlich ist, daß zur Hochzeit eine Braut gehört, so blieb doch (nach Schneller) die

1) Vgl. Blaß, Gramm. § 75, 3; § 64, 5; § 65, 3.

Digitized by Google

Braut bei der Hochzeit noch verschleiert, stand also nicht so wie bei uns im Mittelpunkt des Festes. Die Zumutung, sich eine Hochzeitsfeierlichkeit, wenn auch nicht ohne Braut, doch so vorzustellen, daß dabei auf die Braut keine Rücksicht genommen wird, war für den Morgenländer nicht so schwierig wie für uns. Vor allen Dingen aber hatten die Zuhörer Jesu ein viel größeres Verständnis für eine derartige bildliche Ausdrucksweise, verstanden sofort, daß es reine Dichtung sei, was Jesus erzählte, und der echt moderne Anspruch, daß sich alles genau so zugetragen haben müsse wie in einer wirklichen Geschichte, dürfte ihnen fremd gewesen sein. Immerhin würde Jesus die Braut erwähnt haben, wenn sie in seinem Vergleich Raum gehabt hätte. Völlig verfehlt ist die Ausrede, der Bräutigam wolle sich die Braut erst noch wählen, und die Bemerkung, daß alle Jungfrauen zusammen die Braut vorstellten oder deren Stelle verträten, ist müssig. Es sollte doch nicht so schwierig sein, dem Beispiel Jesu zu folgen und von der Braut gänzlich abzusehen. In der sachlichen Hälfte existiert eine Braut wirklich nicht, und deshalb wurde auch in der Bildhälfte besser von ihr geschwiegen. Wir werden erinnert, daß wir vom Himmelreich, obgleich Jesus in sinnlichen Bildern von ihm redet, dennoch alle sinnlichen Vorstellungen fernhalten müssen [1]).

V. 11. Zuletzt aber kamen auch die übrigen Jungfrauen und sagten: Herr, Herr, öffne uns. Sie glauben den Herrn zu kennen, wie sie ihm denn auch entgegengegangen sind und auf die Teilnahme an seinem Freudenfest gehofft haben. Aber sie stehen als flehentlich bittende einem Herrn gegenüber. Die Frage, ob ihre Lampen jetzt brennen, ist nicht zu stellen.

V. 12. Er aber antwortete und sprach: Wahrlich, ich sage euch, ich kenne euch nicht. Das paßt kaum auf die Bildhälfte, in welcher die Jungfrauen dem Bräutigam entweder nicht fremd sein werden oder er sie doch nicht als solche behandeln kann. Es kommt ja häufig vor, daß das „Bild“ im Interesse der „Sache“ modifiziert wird. Kennt der Bräutigam die Jungfrauen nicht, so folgt daraus, daß er sie auch früher nicht gekannt hat;

---

1) Vgl. 22, 30 und Thiersch, Die Gleichnisse Christi.

Digitized by Google

οὐκ οἶδα hat genau denselben Sinn wie das οὐδέποτε ἔγνων 7, 23. Das Kennen ist natürlich das Liebeserkennen als Ausdruck einer innigen Gemeinschaft [1]). Solche Gemeinschaft war niemals vorhanden; es handelt sich also um Christen, welche sich über ihre Zugehörigkeit zum Herrn getäuscht haben.

Der wesentliche Gedanke dieser letzten Verse ist der, daß die thörichten Jungfrauen zu spät kamen, daß es also in der Parusie zu spät ist, sich in diejenige Verfassung zu setzen, in welcher man vor Christo besteht. An dem Bemühen, das Versäumte nachzuholen, fehlt es nicht, und der Gedanke, daß sie jetzt noch einen verkehrten Weg einschlagen, ist verfehlt. Nicht einen falschen Rat haben die klugen Jungfrauen gegeben, sondern es war überhaupt nicht mehr zu raten. Dieser Gedanke hat denn zur Kehrseite, daß man die Zeit, da Christus nicht erscheint, zur Buße benutzen soll. In der Parusie ist der Weg des Heils, der früher offen stand, nicht mehr gangbar. Anderseits ist es ein Trost, daß niemand zu spät kommt, der ein rechter Jünger Christi ist, indem Christus gegen die Schwächen Nachsicht übt. — Als Hauptgedanken des ganzen Gleichnisses wird man annehmen können, daß die Scheinfrömmigkeit, welche vor den Menschen leuchtet, in der Parusie zu Schanden wird. Die wesentlichsten Gedanken unsers Textes ordnen sich diesem Hauptgedanken unter; z. B. daß zwischen echten und unechten Frommen in diesem Leben eine sehr große Ähnlichkeit vorhanden ist, daß es auch nichts hilft, wirklich Fromme zu Freunden zu haben, daß die Buße, an welcher es den Scheinfrommen fehlt, in der Parusie nicht mehr nachzuholen ist, und daß der Bräutigam verzieht zu kommen, daß sie also Zeit genug zur Buße gehabt haben. Die Behauptung, daß das Gleichnis von der Scheinfrömmigkeit handele, wird wohl immer die nächstliegende sein. Aber bei einem solchen Gleichnis ist eine, wenn auch noch so geschickte Formulierung des Hauptgedankens niemals die einzig richtige; denn dasselbe ist ein einheitlicher Organismus, und wer es nur an einer Stelle richtig

1) Vgl. Grau, Selbstbewußtsein Jesu (S. 349) und van Koetsveld; der letztere verweist auf Ex. 33, 12. Luk. 13, 25. 2 Tim. 2, 19. Vgl. auch Joh. 10, 14—15.

Digitized by Google

faßt, hat immer das Ganze. So wird man etwa auch den Gedanken, daß es am jüngsten Tage zu spät ist, Buße zu thun, oder auch den, daß die Wiederkunft Christi sich verzögert, in den Mittelpunkt stellen können, indem auch unter diese Gesichtspunkte die wesentlichsten Gedanken des ganzen Gleichnisses sich werden unterordnen lassen. Es ist schließlich Geschmackssache, welchen Gedanken man überordnen will, um dadurch die übrigen zu Nebengedanken zu degradieren. Die Exegese würde ihre Grenzen überschreiten, wenn sie hierüber eine Entscheidung treffen wollte; sie hat vielmehr der Praxis die Freiheit zu lassen, das Gleichnis bald unter diesem, bald unter jenem Gesichtspunkt zu behandeln. Natürlich aber finden sich auch nebensächliche Züge, welche zum Hauptgedanken zu machen auf alle Fälle unzweckmäßig wäre.

V. 13. Wachet nun; denn ihr wisset nicht den Tag und nicht die Stunde. Diesen Vers zieht man gewöhnlich als Nutzanwendung zu unserm Gleichnis. Das hat aber große Schwierigkeiten; denn wie kann Jesus mit einer Mahnung zum Wachen ein Gleichnis beschließen, in welchem er soeben gelehrt hat, daß etwas Einschlafen nicht schadet? V. 13 warnt vor einem Schlaf, der Verderben bringt, und das ist ein Widerspruch mit V. 5. An sich zwar ist ja der Widerspruch nicht schwer zu lösen. Van Koetsveld bemerkt, das Wachen in der Schlußvermahnung heiße so viel als bereit sein, und habe nichts zu thun mit dem Schlafen in V. 5, wie denn das Wachen 24, 42 in V. 44 als ein Bereitsein erläutert werde. Und in der That, wenn der letztere Ausdruck in unserm Schlußwort stände, so wären alle Schwierigkeiten gehoben. So könnte man also sagen, es handele sich lediglich um eine Formalität, auf welche Jesus keinen Wert lege. Aber so wichtig das letztere Anerkenntnis im allgemeinen ist, so dürfte doch der Widerspruch zwischen V. 5 und 13 einen Verstoß gegen den gesunden Menschenverstand enthalten, welcher Jesu nicht zuzutrauen ist. Gewiß hat er einmal in dem einen und einmal in dem anderen Sinne geredet, aber schwerlich in einem Atem. Jede Schwierigkeit fällt weg, sobald wir uns V. 13 nicht als eine von Jesus selbst unserm Gleichnis hinzugefügte Nutzanwendung vorstellen. Nun aber ist auch das mindestens zweifelhaft, ob der Evangelist V. 13 über-

haupt als solche gemeint hat. Denn hierfür wäre οὖν keineswegs eine passende Anknüpfung. Mit der Nutzanwendung wechselt die Form der Rede; der Vergleich hat zwei Hälften, die Nutzanwendung nicht. Solchen Übergang zu markieren, ist das schwerfällige ἐγὼ λέγω ὑμῖν oder auch οὕτως am Platze; nirgends sonst wird die Nutzanwendung mit dem hierzu viel zu schwachen οὖν angeknüpft. Daß Stellen wie 13, 18 und 21, 40 keine Ausnahme von dieser Regel bilden, bedarf kaum der Erwähnung. Dazu kommt, daß das γὰρ in V. 14 auf etwas Vorhergehendes zurückweist, und dieses Vorhergehende kann nur V. 13 sein. Daraus folgt, daß V. 13 ebenso gut zum Nachfolgenden als zum Vorhergehenden gehört, weshalb anzunehmen ist, daß der Satz weiter nichts sein soll als ein von dem Evangelisten hier eingeschobener Übergang. Auch van Koetsveld, obgleich er die Schlußvermahnung festhält, hat sich der Erwägung nicht verschlossen, daß V. 13 das Band zwischen den beiden Gleichnissen ist. Dieselben handeln von der letzten Entscheidung, in Beziehung auf welche die Wachsamkeit immer anzuraten ist. Eine Verbindung mit dem Vorhergehenden soll das οὖν freilich herstellen; aber dieselbe kann auch eine ganz lose sein. Denn wenn auch die Grundbedeutung der Partikel ist, daß sie eine Schlußfolgerung andeutet, so ist die Sprache doch nicht steif genug, um solche Bedeutung immer scharf hervortreten zu lassen. Die Sache sieht ganz anders aus, wenn man vor V. 13 einen Absatz macht, und das ist richtig, weil ein Übergang nicht im Interesse des Vorhergehenden, sondern des Nachfolgenden eingefügt wird. Tischendorf hat freilich vor einem mit οὖν angeknüpften Satz (bei Matth.) niemals einen Absatz; aber Westcott und Hort z. B. 7, 24. Es ist anzunehmen, daß der Evangelist mit einem Absatz vor V. 13 so verstanden wird, wie er hat verstanden sein wollen.

Es sei nun noch eine allgemeine Schlußbemerkung gestattet. Die vorstehende Erörterung hat sich vielfach auf das auch in Deutschland viel genannte und gerühmte Werk des Holländers van Koetsveld berufen können, und es hat sich eine weitgehende Übereinstimmung fast in allen Hauptfragen gezeigt. Namentlich bezüglich der Frage, wie weit die einzelnen Züge zu deuten oder nicht zu deuten sind, also hinsichtlich der allegorischen Auslegung, ist kaum eine

Digitized by Google

Differenz bemerkt worden. Zwar das Wort „allegorisch“ verteidigt der Verfasser nicht; aber es findet sich bei ihm genau dasjenige, was hier darunter verstanden wird. Er lehnt es ebenso bestimmt ab, den Sinn eines Gleichnisses auf eine allgemeine Wahrheit zu beschränken (I, S. LIV), wie er anderseits die Ausdeutung aller einzelnen Züge bekämpft. Er gründet seine Auslegung auf den gesunden Menschenverstand, sagt wenigstens, daß Jesus sich auf den gesunden Verstand seiner Hörer berufe (S. XLVIII), und vor allen Dingen lehrt er uns, zwischen den beiden Hälften eines Vergleichs zu unterscheiden. Wenn der Mangel an Überlegung bei den thörichten Jungfrauen in der Bildhälfte alles verdorben hat, so betont er, daß dies in der sachlichen Hälfte (in de toepassing) anders ist, daß es sich hier um eine vorsichtige Berechnung nicht handelt. (S. 417.) In dieser Unterscheidung der beiden Hälften liegt die eigentliche Lösung der Parabelfrage, und das gänzliche Verbot des Allegorisierens muß deshalb bekämpft werden, weil es uns anleitet, die Zweiheit zu ignorieren, geschweige daß es uns lehrte, die Teile richtig zu unterscheiden. In einem andern Sinn soll ja auch das Allegorisieren hier nicht verteidigt werden, als nur bis zu dem Anerkenntnis, daß ein Vergleich zwei Hälften hat, auch wenn die eine nicht ausgesprochen ist. Man kann nur wünschen, daß die Parabel-Exegese immer mehr in die Bahnen van Koetsvelds einlenken möge. Nur hinsichtlich der Formfragen weicht die vorstehende Arbeit von der Methode des genannten Verfassers ab, namentlich bezüglich der separaten Behandlung der Bildhälften und ihrer Würdigung als einer wirklichen Geschichte. Auch dürfte auf den Zusammenhang eines Gleichnisses und die vorher und nachher bei den Evangelisten sich findenden Andeutungen über seinen Sinn weniger Wert zu legen, und dieselben dürften auch entbehrlicher sein, als der Verfasser annimmt. (S. L.) Endlich dürfte hinsichtlich der Frage, inwieweit die einzelnen Züge eines Gleichnisses zu deuten sind, eine feste Regel, auf welche der Verfasser glaubt verzichten zu müssen (S. LIV), doch in dem von ihm selbst aufgestellten Prinzip des gesunden Menschenverstandes gegeben und stillschweigend befolgt sein. Man kann nun wohl nicht sagen, daß die Methode gleichgültig sei, wenn die Resultate übereinstimmen. Ein van Koetsveld weiß z. B. den

Umstand, daß er die Braut zu dem „Bilde“ hinzugedacht hat, unschädlich zu machen, wenn er zur Hauptsache kommt. Aber sicherer wird es sein, die erdichteten Erzählungen überhaupt nicht als Geschichten, sondern lediglich als ad hoc erdichtet zu würdigen. Die Anschauung, daß gerade auf der Übereinstimmung der Erzählungen mit der Wirklichkeit ihre Beweiskraft beruhe, ist gar zu modern, und auch deshalb unnötig, weil die Person Jesu Beweis genug ist.

Nachschrift. Bei Fertigstellung der obigen Arbeit war das Buch von Stockmeyer, Exegetische und praktische Erklärung ausgewählter Gleichnisse Jesu (1897), noch nicht erschienen. Aus dem Obigen ist nun wohl deutlich, weshalb ich die Bezeichnung der thörichten Jungfrauen als „Stimmungschristen“ für weniger zutreffend halten muß. Dagegen findet sich hinsichtlich der Auffassung von V. 13 als eines „redaktionellen Übergangs“ eine erfreuliche Übereinstimmung.

3.

Die lutherische Homiletik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Von

Lic. Dr. Schian, Pastor in Dalkau (Schlesien).

Höher als die lutherische Homiletik zwischen 1550 und 1600 steht die reformierte. Denn des reformierten Andreas Hyperius Werk „De formandis concionibus sacris“ ist weitaus die bedeutendste Erscheinung in der Homiletik dieser Periode. Aber gerade wer den Hyperius recht würdigt, wird mit vergleichendem Interesse die homiletischen Erscheinungen in der lutherischen Kirche

Digitized by Google

derselben Zeit verfolgen [1]). Und der fesselnden Beobachtungen giebt's bei solcher Betrachtung genug.

Wie Hyperius steht auch die lutherische Homiletik dieser Epoche zwischen Reformation und Scholastik. Wie weit hat sie den Geist der ersteren bewahrt? Wie weit die letztere angebahnt?

Dieser Hauptfrage ordnen sich mancherlei Einzelfragen unter. Wie weit ist der lutherischen Homiletik die Selbstbefreiung von den Banden der Rhetorik, die ausreichende Erfassung und Ausführung ihrer Sonderaufgabe gelungen?

Inwieweit hat sie die Predigt als Textpredigt zu gestalten verstanden?

Inwieweit hat sie den Stoff der Predigt in einer der evangelischen Predigt würdigen Weise zu bestimmen verstanden?

Je weniger die Lehrbücher der Homiletik, insbesondere der Geschichte der Homiletik, diese und andere Fragen mit Bezug auf die lutherische Homiletik von 1550—1600 ausreichend beantwortet haben [2]), — je kürzer sie diese Periode behandeln und je mehr Irrtümer und schiefe Urteile dabei mit unterlaufen, um so mehr wird eine knappe Erörterung dieser Fragen von Nutzen sein.

Das Gesamtbild wird sich aus Einzelbildern zusammensetzen müssen, weil nur so der einzelne Homiletiker zu seinem Recht kommt. Die Anordnung der Einzelbilder kann nicht durchweg chronologischen Gesichtspunkten folgen; eine sachlich bestimmte Reihenfolge läßt Unterschiede, Ähnlichkeiten und Entwickelung am schärfsten hervortreten. Durch ausreichende Zusammenfassung am Ende wird auch dem Bedürfnis des klaren Überblicks Rechnung getragen werden.

Als die Entwickelungslinie aber, der die Besprechung am besten

---

1) Vgl. über Hyperius meine Aufsätze: „Die Homiletik des Andreas Hyperius" in Zeitschr. für Prakt. Theol. 1896 und 1897.

2) Es sei gleich hier bemerkt, daß das neueste Lehrbuch der Homiletik, das von Hering, auf die Homiletik der in Rede stehenden Periode nicht Rücksicht nimmt. [Sie thut es absichtlich nicht. Anm. der Redaktion.] Ausführlicheres darüber geben nur Lentz, Geschichte der Homiletik, und Schuler, Geschichte der Veränderungen rc.

Digitized by Google

folgen kann, erweist sich die Linie von der rhetorisch gefesselten zur selbständig werdenden Predigtwissenschaft.

Vor unserer Periode gruppiert sich in der lutherischen Kirche das wissenschaftlich-homiletische Interesse um Melanchthon. Wenn dessen „De officiis concionatoris“ eine Scheidung von Rhetorik und Homiletik anbahnte, — so zeigten seine „Elementa“ doch die Homiletik noch ganz von der Rhetorik gebunden [1]). An Melanchthon knüpft die Homiletik naturgemäß an. Aber nicht an sein „De officiis concionatoris“, sondern fast ausschließlich an seine „Elementa Rhetorices“. So hat Georg Major in seinen „Quaestiones Rhetoricae“ [2]), welche auch die Predigt berücksichtigen, sich gerade in dem, was für die Predigt in Betracht kommt, streng an Melanchthons „Elementa“ angeschlossen. Diese „Quaestiones“ datieren wohl von 1535, sind aber u. a. 1562 neu aufgelegt und tragen so die ererbte Beeinflussung der Homiletik durch die Rhetorik auch in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts hinüber.

Indes auch Produkte dieser Zeit selbst, und zwar Erzeugnisse evangelischer Theologen, meinen diesen Weg weitergehen und Rhetorik und Homiletik in einem behandeln zu dürfen. Mir scheint dem Melanchthon und Major hier David Chyträus am nächsten zu stehen.

Chyträus würde diesem Urteil nicht unterliegen, wenn seine Praecepta Rhetoricae Inventionis die Predigt zu behandeln unterließen [3]). Aber das Buch weist selbst nicht bloß auf theologische Gebiete und biblische Beispiele, sondern auch ganz aus-

1) Vgl. „Zeitschr. für Prakt. Theol.“ 1897. S. 35ff., besonders S. 38.

2) G. Major, Quaestiones Rhetoricae ex libris M. T. Ciceronis, Quintiliani et Philippi Melanchthonis collectae. Vorwort von 1535. Neue Auflage Tübingen 1562. Vgl. besonders die die „genera“ betreffenden Fragen.

3) David Chyträus, Praecepta Rhetoricae Inventionis, illustrata multis et utilibus Exemplis, ex Sacra Scriptura et Cicerone sumptis. Vorwort von 1556; herausgegeben nach Christlieb (Herzogs Realencykl. s. v. Homiletik) 1558. Ich benutze die Ausgabe Wittenberg 1562.

Digitized by Google

drücklich auf die Predigt hin [1]) und wendet sich des Öftern an den concionator oder doctor Ecclesiae [2]). Dann muß es sich aber auch eine Beurteilung unter homiletischem Gesichtspunkt gefallen lassen.

Dem Chyträus ist die Predigt im wesentlichen eben Rede. Schon aus dem Titel läßt sich das vermuten. Am gravierendsten ist, daß gänzlich unbeachtet bleibt, daß die Predigt Textpredigt ist. Demgegenüber können die wenigen Stellen, an denen Chyträus der Predigt besondere Regeln widmen zu müssen glaubt, nicht schwer ins Gewicht fallen. Er unternimmt es bei den genera der Rede anmerkungsweise, der Predigt nach 1 Tim. 4, 13 und 1 Kor. 14, 3 drei besondere genera zu vindizieren [3]). Aber er subsumiert dieselben doch sofort unter die beiden allgemein rhetorischen genera — didascalicum und suasorium (deliberativum) [4]). Es bleibt ja ein Lichtblick, daß hiernach die beiden anderen rhetorischen genera (demonstrativum und iudiciale) für die Predigt außer Betracht bleiben; aber dieser Lichtblick bleibt vereinzelt, wenn man nicht noch die Beobachtung dazu nehmen will, daß die Wertlegung auf die consolatio einiges Verständnis für den Predigtinhalt bekundet [5]). Und auch das Gewicht dieser Bemerkung wird gering, wenn man bedenkt, daß die consolatio sofort [6]) als eins der für die ganze Rhetorik gültigen sex praecipua materiarum genera behandelt wird. Kurz, im wesentlichen ist die Predigt Rede, die Homiletik Rhetorik; die rhetorischen Regeln gelten ihr wie jeder Rede; ihre Eigenart wird nicht bedacht. Melanchthons „Elementa", denen Chyträus auch in den genera folgt, zeigen ihre wenig erfreuliche Bedeutung für die nachwachsende Predigtwissenschaft [7]).

---

1) z. B. Blatt C 4, C 5 ff., C 6, D 2 ff., E 1, F 4. 5 u. s. w.

2) z. B. Blatt B 5, D, H 5 u. a. a. St.

3) C 6 (Tria concionum genera). F 4, F. 5.

4) C 6.

5) F 4, F 5, G 3.

6) Vgl. F 4. Sie wird dem genus deliberativum zugerechnet.

7) Chyträus ist in der Geschichte der Homiletik wenig bemerkt; soweit ich sehe, erwähne ihn nur Christlieb Realencykl.[2] Aber Christlieb rechnet ihn sehr

Etwas mehr Homiletiker als Chyträus ist Nikolaus Hemming in „De methodis“ [1]), einem in der Geschichte der Homiletik so gut wie gar nicht beachteten Buch. Das zweite Buch desselben bespricht Ecclesiasten sive methodum theologicam interpretandi concionandique. Das erste Buch kommt nur insofern in Frage, als im zweiten zuweilen darauf verwiesen wird.

Hemming ist mehr Homiletiker als Chyträus; das zeigt schon der Titel. Das zeigt auch seine Statuierung von zwei Predigtgenera (didascalicum und paraeneticum) im Anschluß an 2 Tim. 3, 16. Röm. 15, 4 [2]). Das zeigt seine Scheidung des oratorium interpretandi genus von der Predigt [3]). Das zeigt vor allem seine nicht gänzliche Ignorierung des Textes und sein Hinweis auf die Schrift [4]), aus der man interpretationes petere solle [5]). Das zeigt schließlich seine ganz kurze Anleitung zur Textverwertung nach der Lokalmethode [6]).

Aber sehr viel höher als David Chyträus kann auch Nikolaus Hemming nicht gestellt werden. Den Grund dafür ergiebt die rhetorisch-scholastische Art, welche, von obigen Einzelheiten abgesehen, das ganze Buch beherrscht. Man vergleiche die Kapitelüberschriften: Divisio sacrae Scripturae (Angabe verschiedener Einteilungsarten), Interpretationis causae, Interpretandi genera, Commentariorum usus. Dann folgt Ratio formandi conciones sacras. Hier teilt Hemming ein nach genus didascalicum und paraeneticum. Unterabteilungen beim ersteren: 1. De didascalica [tractatione] simplici a) personarum [α) paradigmatica β) epidictica]

zu Unrecht unter die, welche sich eng an Luther (!) und Melanchthon anschließen. Nur letzteres trifft zu. Auch scheint er ihn sehr mit Unrecht über Weller zu stellen! (s. u.)

1) Nikolaus Hemming, De Methodis libri duo, quorum prior . . . . . ., posterior vero Ecclesiasten sive methodum theologicam interpretandi concionandique continet. Wittenberg 1562.

2) K 5 ff. Das genus paraeneticum rarius solum et per se habetur N 6.

3) K 4.

4) M 3.

5) K 1.

6) M 3.

Digitized by Google

b) rerum [α) diaeretica β) synthetica γ) analytica]; 2. de didascalica [tractatione] coniuncta; de inventione; de ratione locos inventos .... tractandi u. s. w. Die Art, locos inventos copiose ac utiliter tractandi [1]) besteht in der diductio quaestionum, hoc est, multiplicatio in plures quaestiones seu locos. Diducitur autem locus inventus vel in simplices locos vel in coniunctos.

Diese Notizen geben ein ausreichendes Bild von Hemmings Predigtlehre. Ich gehe rasch über dieselbe hinweg [2]). Nur eins sei noch ausdrücklich bemerkt. In obiger Übersicht begegnen auch die Ausdrücke analytica und synthetica (sowie diaeretica) tractatio. Um hier von vornherein Klarheit zu schaffen, bemerke ich, daß diese Ausdrücke bei Hemming sich nicht im mindesten auf den Text beziehen [3]), daß er also von einer textanalytischen Predigt nichts weiß. Der Text liefert einzelne loci, welche dann diäretisch, analytisch oder synthetisch behandelt werden.

In Hemmings „De methodis" ist Text und eigentliche Predigtart ganz im Hintergrund gegenüber scholastischen Distinktionen.

Von Hemming wende ich mich zu Andreas Pangratius, einem viel bekannteren Homiletiker, über dessen Homiletik aber mancherlei Irrtümer im Umlauf sind. Auch er ist mehr Homiletiker als Chyträus; giebt er doch nicht Rhetorik, die zugleich Homiletik sein soll, sondern eine den verus et necessarius artis Rhetoricae in Ecclesia usus aufzeigende Darstellung [4]). Damit

1) M 7 ff.

2) Erwähnt mag jedoch werden, daß die Berufung auf 2 Tim. 3, 16 Röm. 15, 4 für die genera sehr an Hyperius gemahnt. Möglicherweise geht sie auf ihn zurück.

3) Diaereticus ordo, cuius membra potissimum sunt definitio et divisio (L 2). Expositio synthetica est, quando exordimur ab iis, quae antegressa sunt rem et paulatim per gradus componimus ea et cumulamus, donec omnia illa collecta videntur (L 8). — Analytica expositio est, quando a toto vel fine exordimur etc. (M).

4) Andreas Pangratius, Methodus concionandi, monstrans verum et necessarium artis Rhetoricae in Ecclesia usum et docens omnes sacras conciones ad praecepta eius ita accommodare et disponere, ut ...,

Digitized by Google

läßt er Raum für eine homiletische Modifikation rhetorischer Vorschriften. Das stimmt damit, daß er das Wesen der Predigt von der Schulrede theoretisch zu sondern wenigstens versucht [1]). Seine Stellung zu den genera und den partes zeigt, daß er auch in der praktischen Durchführung die Eigenart der Predigt berücksichtigte. Denn das genus iudiciale weist er dem forum, das genus demonstrativum den oratores und poetae zu; nur ex parte will er sie in der Predigt angenommen wissen [2]). So kommt auch Pangratius wie Hemming auf eine Zweiteilung der genera hinaus und citiert dafür 1 Tim. 4 (V. 13), welche Stelle Chyträus in Verbindung mit 1 Kor. 14 (V. 3) für seine drei genera angeführt hatte, während Hemming sich auf 2 Tim. 3, 16. Röm. 15, 4 berief [3]). — Und die Lehre von den Predigtteilen gestaltet er bedeutend um: exordium, doctrina, applicatio, peroratio sollen die Teile der Predigt sein [4]). — Wie Hemming weiß auch er von einem Text, wennschon nicht in allen Fällen [5]). Und er macht ebenfalls einmal einen schwachen Versuch, zur Verwertung des Textes Anleitung zu geben [6]).

Aber ich möchte einer Überschätzung der homiletischen Verdienste des Pangratius energisch entgegentreten. Wie dürftig ist, genau betrachtet, seine Scheidung von Schola und Ecclesia! [7]) Wie

---

1. Ausgabe 1571 (nach dem Vorwort); ich citiere nach der Ausgabe Wittenberg 1574.

1) S. 147.

2) S. 14.

3) S. 16. — Merkwürdigerweise citiert Pangratius 2 Tim. 3, 16 (anders als Hyperius) für die Teile der Predigt, hauptsächlich zur Begründung der Scheidung von doctrina und applicatio.

4) S. 18 ff.

5) S. 41. 52. 61. 66. 83. 85. 96 u. s. f.

6) Vgl. 96. Die Art, wie hier ganz nebenbei auf die Möglichkeit Rücksicht genommen wird, daß der Prediger einen Text in Händen habe, ist charakteristisch.

7) S. 147. Dum enim in Schola omnes Methodi Dialecticae quaestiones una hora et breviter quidem explicari possunt, in Ecclesia uni certo loco nos insistere et de eo copiosius etiam dicere necesse est.

ganz vereinzelt ist jene Rücksichtnahme auf den Text, während im allgemeinen ihm nichts ferner liegt, als den Text zu einem organischen Gliede der Predigt zu machen! Der ganze breite weitverzweigte Komplex von Anweisungen und Regeln, den Pangratius darbietet, paßt auch auf die textlose Predigt.

Vor allem aber, welch unglaublicher Formalismus und Schematismus wird auch von ihm der Predigtbehandlung wie der Predigt selber aufgezwungen! Daß er bei jedem genus quaestiones simplices und conjunctae unterscheidet, bei den simplices wieder integrae definitiones von alia methodi simplicis quaestio [1]), das zeigt nur den an Hemming nicht einmal ganz heranreichenden Formalismus seiner Regeln; daß er aber dem exordium drei Teile zuweist, um in je einem Sonderteil benevolentia, docilitas und attentio hervorzurufen [2]), und daß er für den dritten dieser Teile die Unterteilung propositio, ratio, adversativa, conclusio empfiehlt [3]), — das zeigt auch den Formalismus seines Predigtideals. Unter dasselbe Urteil fällt die Teilung der doctrina im genus didascalicum in antithesis, confutatio, concessio, confirmatio, obiectio, conclusio doctrinae [4]). Kurz: die Methodus des Andreas Pangratius sucht zwar in etwas der Predigt Rechnung zu tragen, ändert ihr zuliebe ein wenig die genera, fügt die applicatio als wichtigen Predigtteil ein, ignoriert nicht gänzlich den Text, — aber sie ist im ganzen eine höchst rhetorisch geartete, hochgradig scholastisch gebundene Vorschriftensammlung, keine auf theologischen Prinzipien ruhende Homiletik.

Zweierlei möge anfangsweise noch erwähnt werden. Bei der applicatio kennt Pangratius sog. usus-„Nutzanwendungen“[5]). Soweit ich sehen kann, findet sich dieser Plural usus hier zum erstenmal in homiletisch-wichtiger Bedeutung. Er nennt admonitio,

---

1) S. 31 ff. 37. 45. 82. 88 ff.
2) S. 19 ff. Vgl. die Beispiele.
3) S. 24.
4) S. 39 ff. Unbedeutend anders beim genus deliberativum S. 122 ff.
5) S. 49. 50. 53 u. ö.

consolatio, adhortatio et detestatio als solche usus [1]). Man spürt das Wesen des Geistes des 17. Jahrhunderts!

Sodann darf die Frage nicht übergangen werden, welche gemeinhin bei der Erörterung der homiletischen Bedeutung des Andreas Pangratius allein erörtert zu werden pflegt. Schon Göbel nennt methodus Pangratiana als eine Bezeichnung für synthetische Predigt [2]). Nun hat sich weiter daraus die Meinung entwickelt, er sei Begründer einer besonderen, der synthetischen Methode, ja er wisse zwischen textualer und thematischer Predigt zu scheiden [3]). Daran ist so gut wie gar nichts richtig. Allerdings hat Pangratius, der dem Text keinerlei bestimmenden Einfluß und der Rhetorik so allseitig bestimmende Kraft läßt, die Predigt irgendwie „synthetisch" behandelt wissen wollen, sowie eben alle Reden, die ein bestimmtes Thema behandeln, „synthetischer" Natur sind. Alles andere an jenen Behauptungen ist Phantasie. Nicht einmal den Namen „synthetisch" oder „thematisch" braucht Pangratius, geschweige denn die Bezeichnung „textual". Von einer Unterscheidung von „textualen" und „thematischen" Predigten weiß er gar nichts. Seine Methode — Entwickelung der Predigt aus dem Thema — scheint ihm die einzige; nur sie behandelt er. Gewiß ist das eine andere als z. B. die Methode, welche Melanchthon in

1) S. 54.

2) Göbel, Methodologia homiletica, S. 42.

3) Es ist interessant, den Weg zu verfolgen, den diese Ansicht gemacht hat. Schuler (Geschichte der Veränderungen des Geschmackes im Predigen) scheint von ihr nichts zu wissen. Aber Lentz (a. a. O.) S. 64 meint, Pangratius habe einer besonderen Predigtmethode den Namen gegeben. Dann nannte ihn v. Zezschwitz (Handbuch der theol. Wissensch.[1], 4. Bd., S. 315) den Begründer der synthetischen Methode, und Harnack (Prakt. Theol., 2. Bd., S. 125), Christlieb (a. a. O. S. 285) und Achelis (Prakt. Theol., 1. Bd., S. 290) vindizieren ihm Unterscheidung der textualen und thematischen Methode und Ähnliches. Diegel (Denkschrift des evangel. Prediger-Seminars zu Friedberg 1886, S. 31 f.) hat in der von ihm benutzten Auflage von 1594 diese Unterscheidung nicht gefunden, berichtet aber auf die Autorität von Christlieb hin, daß sie sich in der ersten Ausgabe gefunden habe, und nimmt an, daß seine Methode dem Pangratius so sehr als die richtige erschien, daß er in späteren Auflagen nur sie behandelte!

Digitized by Google

den Annotationes [1]) befolgte und welche den Text nicht ignorierte. Aber es ist keine andere als z. B. die des Chyträus. Ihm ist die Predigt eine einheitliche, durch rhetorische Behandlung des Redegegenstandes zu erbauende Rede, der Text eine ziemlich bedeutungslose Beigabe. Kann man da von einer „thematischen" oder „synthetischen" Methode sprechen? Schon bei Göbel beginnt der Irrtum, wenn er die Methodus Synthetica als eine Methode definiert, qua unum alterumve Thema eligitur et beneficio textus tractatur et applicatur, und wenn er nach anderen dieser Methodus auch den Namen Pangratiana vindiziert [2]).

Es gehen noch andere Irrtümer über Pangratius um [3]). Hier genüge zusammenfassend festzustellen, daß er mit seiner Ignorierung des Textes, seiner durch und durch scholastischen Art und seiner geflissentlichen Nichtbeachtung fast aller spezifisch homiletischen Fragen in der wissenschaftlichen Homiletik der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nur einen niedrigen Rang beanspruchen kann. Das Hauptproblem der Predigt, die Textverwertung, hat er so gut wie gar nicht erfaßt, für die Textbenutzung läßt er so gut wie ganz im Stich. Welcher Abstand von der Reformationszeit, mindestens von der Art Luthers! Welche rhetorische Gebundenheit, welche scholastische Beschränktheit!

Wenn wir der Entwickelungslinie von der rhetorischen Befangenheit zur homiletischen Selbständigkeit folgen, so werden wir hinter Pangratius, aber mit ziemlich bedeutendem Abstand von ihm, den Hieronymus Weller zu rangieren haben [4]). Es ist zwar ganz

1) In Evangelia, quae usitato more diebus dominicis et festis proponuntur, annotationes Philippi Melanchthonis. Der Text steht hier im Mittelpunkt und wird nach der Lokalmethode abgehandelt.

2) Göbel a. a. O., S. 41. 42.

3) Christlieb, S. 285 f. meint, Pangratius stehe noch wie ein Wegzeiger mit einem Arm schüchtern rückwärts zu Luther, mit dem andern aber verheißungsvoll vorwärts in die neue Scholastik deutend. Letzteres ist richtig, ersteres ganz falsch. Es ist ja ein kurzes Wort von Luther vorausgeschickt (S. 1 ff.), dann ist Luther ein paarmal genannt (S. 99. 100); sein Geist ist nirgends spürbar.

4) Hieronymus Weller, De modo et ratione concionandi. Norib. 1562. 12° (nach Lentz S. 64). Ich benutzte D. Hieronymi Welleri a Mols-

falsch, was immer wieder in den Abschnitten über Geschichte der Homiletik behauptet wird, daß fast alle seine Regeln aus Luthers Schriften ausgezogen seien [1]), aber doch ist ihm bewußtere homiletische Art nicht abzusprechen, als Chyträus, Hemming in De methodis und Pangratius sie gehabt haben.

Denn obschon auch Weller nicht selten auf die praecepta Rhetorica verweist [2]), auch z. B. in der confirmatio ganz rhetorische Art hat [3]) und darin entschieden hinter Pangratius zurücksteht, daß er die rhetorischen Redeteile (übrigens mit Einschränkungen bezüglich der confutatio) auf die Predigt überträgt [4]), so findet sich doch anderseits eine solche Betonung des Unterschiedes von Rede und Predigt [5]) und eine so bedeutende Abweichung vom rhetorischen Schema in den Theorieen über officia concionatoris und genera concionis, auch solche Berücksichtigung des Textes, daß seiner Ratio concionandi vor den bisher besprochenen Schriften entschieden der Vorzug gebührt.

Letztere Punkte seien etwas genauer dargelegt.

Die officia concionatoris [6]) sind nach Weller docere, arguere, consolari, adhortari. An anderer Stelle faßt er sie in docere und ad aliquem adfectum traducere zusammen [7]). In jedem Fall bedeutet das eine — recht seltene — bewußte Abweichung von der Rhetorik.

Die rhetorischen genera läßt Weller für die Predigt

---

dorf Opera omnia. Fol. 1702 Lipsiae. Sectio tertia et quarta (= 3. Bd). S. 139—157. Dieses Buch gehört zu den bekannteren aus der Homiletik des 16. Jahrhunderts.

1) In dieser durch die ganze folgende Ausführung widerlegten Behauptung begegnen sich Schuler (I, S. 99), Schenk (Gesch. der deutsch-protest. Kanzelberedsamkeit S. 124), v. Zezschwitz (a. a. O. S. 323). Auch Lentz behauptet (S. 64 f.) ohne jedes Recht und jeden Beweis „Abhängigkeit von Luther".

2) S. 141 a. 144 b. 156 a.

3) S. 141 ff.

4) S. 140 ff. Bezüglich der confutatio vgl. S. 155.

5) S. 140 b: sacrae conciones . . . . . diversissimae ab orationibus forensibus (vgl. 144 b).

6) S. 140 a.

7) S. 141 a.

Digitized by Google

beiseite. Er scheidet genus διδακτικὸν, ἐλεγτικὸν, ἐξηγητικὸν [1]). Er hat dieser Einteilung nicht gerade viel Folge gegeben, konnte es auch gar nicht, weil die Einteilung keine logische (vgl. die Stellung des genus ἐξηγητικὸν neben den anderen beiden) und geschlossene ist, aber es ist doch ein Ansatz zu homiletischer Selbständigkeit. Besonders interessant aber ist, daß in seinem genus ἐξηγητικὸν die Andeutung einer spezifisch analytischen Predigtweise zu liegen scheint [2]), gegenüber der der beiden ersten genera, die mehr „synthetische" Art vertreten würden. Dies ist nicht bei ihm ausgesprochen; es liegt aber in den Konsequenzen seiner Darstellung. Leider geht Weller auf eine nähere Auseinandersetzung dessen, was er unter seinem genus ἐξηγητικὸν versteht, und auf eine Regelung der Ausführung desselben nicht ein.

Und nun der Text. Weller setzt anscheinend für jede Predigt einen Text voraus [3]). Die recitatio textus Scripturae ist ihm ein selbstverständlicher Teil der Predigt [4]). Aber noch mehr: er bestimmt auch die Aufgabe der Predigt dahin, daß sie textum explicare, exponere, interpretari soll [5]). Und er giebt Anleitung zur praktischen Verwertung des Textes [6]). Was er hierzu beibringt, das fällt freilich auch unter die von Melanchthon (in den

---

1) S. 139—140. Auch über die Stellung Wellers zu den Genera ist unendlich viel gefabelt worden. Nach dem Vorgange von Schuler S. 99, der ihm die Übernahme des genus demonstrativum, deliberativum, iudiciale mit absolutem Unrecht zuschreibt, haben v. Zezschwitz (a. a. O. S. 323) und Christlieb (S. 285) ihn die alten drei genera übernehmen lassen. Harnack (S. 124 f.) meint, er habe die drei rhetorischen Genera übernommen, aber sie nach der Aufgabe der Predigt modifiziert, indem er didaktische, elenchtische, exegetische Art derselben unterschied (??). Letztere Bemerkung klingt wenigstens an den Sachverhalt an, trifft ihn aber in ihrer gänzlichen Unklarheit noch weniger als die der anderen.

2) S. 140ᵃ. ἐξηγητικὸν concionum genus est, cum Doctor Ecclesiae textum ordine explicat et verborum pondera ac emphases perpendit ac urget.

3) S. 140ᵇ; 141ᵃ u. ᵇ; 142ᵇ; 143ᵃ; 155ᵇ.

4) S. 140ᵇ.

5) S. 140ᵃ u. ᵇ; 141ᵃ.

6) Vgl. den Abschnitt De propositione S. 141ᵃ. Freilich sind die hier gegebenen Andeutungen sehr dürftiger Art.

Digitized by Google

Annotationes) praktisch zur Ausführung gebrachte Lokalmethode, und zeichnet sich innerhalb der verschiedenen Behandlungsweisen dieser Methode nicht gerade durch Drängen auf Textgemäßheit und Textausnutzung aus [1]). Vielmehr läßt es der Willkür der Textbehandlung freien Raum. Auch bei ihm ist der Text eben nur Fundstelle einiger loci communes, die dann rhetorisch abgehandelt werden. Nur das genus ἐξηγητικὸν giebt weiterführende Andeutung. Aber schon daß er überhaupt in allen Fällen einen Text an die Spitze stellt, daß er vorschreibt, aus demselben einen oder mehrere loci zu wählen und in der propositio anzugeben, daß er die Behandlung dieser loci durch confirmatio, declaratio und amplificatio als die Aufgabe des mit confirmatio bezeichneten Predigtteils bestimmt [2]), — daß er ferner im epilogus die summa des Textes erwähnt zu sehen wünscht [3]) und daß er überhaupt genauestes Studium der H. Schrift dem Prediger zur Pflicht macht [4]), — dies alles giebt ihm gegenüber den drei zuerst behandelten Homiletikern einen entschiedenen Vorzug.

Durch mancherlei Einzelbemerkungen läßt sich der günstige Eindruck der Wellerschen Homiletik noch verstärken. Das lebhafte Moment ist nicht das allein herrschende; consolari und adhortari werden auch anerkannt [5]). Popularität und Verständlichkeit werden gefordert [6]); der übermäßigen Polemik erklärt er den Krieg [7]). Zeitgemäßheit des Predigtinhalts wird von ihm gewünscht [8]). Der Individualität des Predigers läßt er Spielraum; er scheut vor scholastischer Reglementierungssucht zurück und perhorresziert das klein-

---

1) Innerhalb der Vertreterreihe der Lokalmethode sind die Abstufungen groß. Melanchthons Annotationen beanspruchen eine ziemlich hohe Stufe in dieser Reihe, Weller, der wenige Regeln ungenügender Art kurz hinwirft, eine niedrige.

2) S. 141 De confirmatione.

3) S. 155 b.

4) S. 156 a.

5) S. 140 a.

6) S. 141 a.

7) S. 155 (De conf.)

8) S. 141 b (ad praesentia tempora accommodet).

liche Hängen an Vorschriften und Kunstregeln [1]). Dagegen muß die Beibehaltung der allegorischen Auslegung, wennschon sie vor allzu groben Auswüchsen geschützt wird [2]), doch entschieden nach der ungünstigen Seite ins Gewicht fallen.

Ich fasse zusammen. Wir haben in Wellers De modo et ratione concionandi kein einheitliches Meisterwerk vor uns. Die wenig gründlich durchgeführte Lokalmethode, die vielfach spürbare rhetorische Beeinflussung, die fast ausschließlich formelle Behandlung der Materie zeigt den Abstand der Leistung vom Ideal einer Homiletik. Aber die Entfernung von der Rhetorik in einigen wichtigen Punkten und die Berücksichtigung des Textes überhaupt lassen uns doch in Weller einen der homiletischen Selbständigkeit im Vergleich zu Chyträus, Hemming und Pangratius näher gerückten Theoretiker finden.

An Luther und Luthers Geist gemahnt er selten, wennschon er an mehreren Stellen Luther citiert [3]). Melanchthon nähert er sich zum Teil inhaltlich [4]); jedenfalls bezeichnet er dem Melanchthonschen De officiis concionatoris gegenüber mindestens keinen Rückschritt, zumal er selbst das klare Bewußtsein nicht verleugnet hat, daß sein Werk keine ganz durchgearbeitete Homiletik sei [5]).

---

1) S. 141[a]: Non possunt hoc loco certa praecepta tradi aut praescribi. S. 139. 155[b].

2) Breite Ausführung hierüber S. 148 ff. Beachte S. 148: Primum, ut sint analogae fidei!

3) Luther wird in der Einleitung als vorbildlich genannt; vgl. auch S. 154. 155.

4) Vgl. die Anlage der Schrift, die freilich nicht nur mit Melanchthons Elementa, sondern mit der üblichen Rhetorik überhaupt zusammenklingt. Viel zu stark Harnack S. 123: „großenteils aus Luthers Schriften und Melanchthons Rhetorik ausgezogen".

5) Vgl. die Vorrede S. 139. — Irrtümer inbezug auf Weller kursieren nicht bloß inbezug auf das Maß seiner Abhängigkeit von Luther. Schmidt (Geschichte der Predigt 2c., S. 51) findet rätselhafterweise, Weller sei in der Auffindung und Aufstellung dessen, was dem vorgeschriebenen Texte gemäß zu predigen sei, ein Meister. — Schuler behandelt ihn I, S. 99 ff.; Lentz S. 64 ff.

War zwischen Pangratius und Weller schon ein nicht geringer Abstand, so ist der zwischen Weller und den nun zu besprechenden Homiletikern noch ein Stück größer. Das Ringen nach Selbständigkeit hat in ihnen noch bessere Frucht gezeitigt. In Betracht kommen hier vor allem Lukas Osiander, Jakob Andreä und Ägidius Hunnius. Der Abstand zwischen diesen dreien untereinander ist nicht sehr bedeutend; doch wird sich zeigen, warum ich diese Reihenfolge wähle, die nicht bloß zeitlich bedingt ist, wennschon die zeitliche und sachliche Folge hier ziemlich dieselbe Anordnung ergeben.

Zunächst zeigt sich bei Osiander[1]) deutlich eine ganz andere Stellung zu der Rhetorik als bei den besprochenen Homiletikern. Freilich auch er verachtet sie nicht. Er geht vielfach von ihr aus; er benutzt sie[2]). Er lobt den Fleiß derer, die nicht nur die partes Orationis ad Rhetorica praecepta referunt, sondern auch ornamenta Rhetorica, figuras, amplificationes et similia in Sacra Scriptura deprehendunt[3]). Aber er warnt vor abergläubischem Hängen an den Regeln der Rhetorik[4]). Mit Maß müssen ihre Vorschriften vom Prediger benutzt werden. Und der Unterschied zwischen Rhetorik und Homiletik ist ihm ziemlich klar. Das tritt im Einzelfall bei Besprechung des genus iudiciale hervor[5]). Wenngleich er die vier Melanchthonschen genera acceptiert, so hat er bei dem genus iudiciale doch Bedenken. Non leve discrimen ..... inter negocia religionis et causas forenses. Er giebt deshalb den Rat, man möge auch die controversias in der Predigt ad genus didascalicum referre[6]). Aber noch mehr: mit Rücksicht auf den Text verlangt er, daß man in der Predigt zwischen den einzelnen genera wechsele[7]).

1) Lukas Osiander, De ratione concionandi. Wittenberg 1584. Vorwort von 1582.

2) Vgl. besonders den Abschnitt De locorum communium tractatione in Specie S. 47 ff.

3) S. 35.

4) Besonders S. 35.

5) S. 35. Non enim parum discriminis est inter Orationes sacras et orationes Ciceronis aut Demosthenis.

6) S. 32 f. 47.

7) S. 33. 34.

Digitized by Google

Kurz, sein Hauptgrundsatz bleibt: Ita artium praecepta ad sacras literas accommodemus, ne sacrae scripturae vim faciamus! [1]).

Ungleich mehr aber als auf diese Einzelheiten gebe ich auf die ganze Anlage und Art seines Buches. In demselben weht augenscheinlich spezifisch homiletische Luft. Er verhandelt de eligendo biblico textu, wobei von den kanonischen und apokryphischen Schriften, von den Perikopen und der freien Textwahl die Rede ist, — dann de explicatione textus biblici, wobei er auf die Ursprachen der Schrift und die Kommentarbenutzung zu sprechen kommt. Dann kommen folgende Kapitel: De locorum communium inventione et delectu. De generali concionis dispositione. De locorum communium tractatione in specie. De elocutione. De pronunciatione. Diese Kapitelüberschriften zeigen, daß dem Osiander nicht die Rhetorik, sondern Bibel und Text im Mittelpunkte des Interesses stehen. Und dem entspricht durchaus seine grundsätzliche Stellungnahme. Duo sunt praecipua officia Concionatoris: Primum, ut textum biblicum recte, dextre et perspicue explicet; alterum, ut ex textu illo, quem explicandum suscepit, salutares doctrinas proponat et auditorum animis infigat [2]). — Debent enim ea, quae auditoribus proponuntur, textui Scripturae tamquam firmissimae basi aut solido fundamento inniti [3]). — Damit sind die herrschenden Gedanken seiner Homiletik wiedergegeben.

Es sei aber gestattet, zur Erhärtung des ausgesprochenen Urteils noch ins Detail zu gehen. Daß ihm der Text die Hauptsache ist, zeigt sich in der Methode, welche er dem Prediger anrät, wie in der Disposition, welche er der Predigt geben will.

a) Seine Methode zur Stoffgewinnung [4]). Aus dem Text werden loci eruiert (Lokalmethode), selten ein, meist mehrere

1) S. 35. Vgl. für seine Stellung zur Rhetorik auch die Vorrede (S. 4).

2) S. 7.

3) S. 8. Vgl. S. 14. 37 u. s. w. Erst durch den Text gewinnen nach Osiander die Ausführungen der Predigt Gewicht und Nachdruck.

4) Besonders De locorum communium inventione et delectu S. 36 ff. und S. 47 ff.

Digitized by Google

loci, immer aber solche, welche aus dem Text selbst gewonnen sind. Cavendum autem imprimis, ne ea ex biblico textu exprimere conemur, quae in eo non sunt comprehensa [1]). Die weitere Behandlung setzt sich aus Erklärung des Schriftabschnittes, über den gepredigt werden soll, und aus der nach den loci inventionis ausgeführten tractatio locorum communium zusammen.

Somit ist seine Art der Lokalmethode in doppelter Weise durch besondere Rücksichtnahme auf den Text, also biblisch, zugestutzt. Erstens durch kräftiges Drängen auf Eruierung von solchen loci, die im Text selbst enthalten sind. Und zwar soll hier nicht mechanisch und äußerlich verfahren werden. Es sollen die loci den Gedanken des Textes selbst, resp. der einzelnen Textteile angeben. Diese Schriftbenutzung wird als usus Sacrae Scripturae bezeichnet und auf 2 Tim. 3, 16 zurückgeführt! [2]) Übrigens brauchen auch nach Osiander die Textgedanken nicht erschöpfend behandelt zu werden; auch er ist u. U. für eligere einiger loci (für gewöhnlich bis drei) [3]), aber die loci electi müssen die principales sein, qui illius textus maxime proprii sint. — Zweitens tritt die „biblische“ Art der Osianderschen Methode dadurch deutlicher hervor, daß jeder einzelne Textteil, aus dem ein l. c. genommen wird, in der Predigt vor Behandlung des betreffenden locus paraphrasiert und so erklärt werden soll. Dies ist, soweit ich sehen kann, neu; kein Homiletiker vor ihm brachte den Text in dieser Weise zur Geltung.

b) Die Predigtdisposition nach Osiander. Zumal der letztere Punkt tritt noch klarer hervor, wenn man die Anordnung der Bestandteile einer Predigt nach Osiander genauer ins Auge faßt. Das exordium [4]) kann ganz fehlen; bei Erklärung zusammenhängender Texte soll es aber an den vorigen anknüpfen. Sonst mag es die Wahl des vorliegenden Textes begründen. — Es folgt für den Fall, daß ein schwieriger Text Erklärung bedarf,

1) S. 37.

2) S. 36. Diese Stelle ist auch von Pangratius (für die Textanwendung), von Hemming und Hyperius (für die genera) citiert.

3) S. 37.

4) S. 40 ff.

Digitized by Google

eine narratio [1]). Die Propositio soll zumeist argumentum illius textus, quem recitavimns, sein [2]). Nun kommt die eigentliche Ausführung; . . . statim particula aliqua des Textes, ex qua proditurus est locus communis primus, perspicua paraphrasi erit explicanda. — Post paraphrasin locus ille communis explicetur vel copiose vel breviter. So mit paraphrasis, confirmatio, event. auch confutatio muß jeder locus communis ausgeführt werden [3]). Der epilogus repetiere tres vel ad summum quatuor locos concionis praecipuos [4]).

Nach dieser Darstellung der Hauptgedanken des Lukas Osiander erübrigt nur noch eine kurze Berührung einzelner Seiten seiner Homiletik, die zugleich eine Beleuchtung der über ihn gefällten Urteile bringen wird.

Lukas Osiander gilt als Wortführer der „Biblizität“ der Predigt. Wäre das so zu verstehen, daß er das biblisch-erbauliche Element in Gegensatz zu dogmatischer Art stellte, — wir würden darin einen großen Vorzug zu erkennen haben. Indes, wennschon seine Beurteiler es mehrfach so zu meinen scheinen [5]), — das Urteil wäre in dieser Bedeutung doch nur sehr teilweis richtig. Gewiß: er dringt auf genaues Erfassen des genuinen Sinnes des Bibelwortes [6]); gewiß, er läßt den Text noch bedeutend mehr zu Worte kommen, als selbst Hyperius gethan hat [7]); gewiß, er verwertet den biblischen Stoff auch als exhortationes, reprehen-

---

1) S. 42.
2) S. 43.
3) S. 44 ff.
4) S. 46.
5) Vgl. hierzu Lentz S. 65; Schmidt S. 48; Harnack S. 125; Schuler S. 113. Zumal Christlieb (S. 286) und Achelis (S. 290) scheinen das Prädikat „biblisch“ im oben skizzierten Sinn zu nehmen. Osiander drängt nach ihnen „auf mehr Biblicität, Verständlichkeit im Ausdruck und Erbaulichkeit in der Stoffwahl“. Aber das geschieht nach ihnen in Gegensatz zur Scholastik, während die Scholastik in diesem Punkt ebenso „biblisch“ ist.
6) Vgl. S. 18 ff. und die ganze Ausführung (S. 17 ff.) gegen Calvin.
7) In der Paraphrasis.

siones, consolationes [1]); und doch ist ihm die Schrift in erster Linie Lehrfundament, feste und untrügliche Basis alles Gesagten. Selbst bei Mahnung und Trost gilt ihm, daß man durch den usus scripturae sacrae ex ea discat, quae ipsi utilia sint et scitu necessaria [2]). In diesem Sinn biblisch sind auch die scholastischsten Homiletiken gewesen. In direkten Gegensatz zum Dogmatischen darf man seine „biblische" Art nicht stellen.

Sodann: Osianders Verfahren wird von Diegel „fast ganz analytisch" genannt, wobei analytisch = textanalytisch ist. Auch dieses Urteil ist mindestens sehr schief [3]). Gewiß, die paraphrasis der Textteile, welche die eine Hauptmasse der Predigtausführung ausmacht, ist eine Abweichung von der „synthetischen" Art der oben besprochenen Homiletiker. Insofern sodann auch Osiander mehrere loci seiner Predigt zugrunde legt, überschreitet er die Grenze des rein „Synthetischen" so gut wie jeder Lokalmethodiker. Aber so gut wie die Lokalmethode an sich keineswegs durchweg textanalytisch genannt werden kann, und soweit ferner die Ausführung der einzelnen loci in confirmatio und event. confutatio auch bei Osiander sich ganz nach den rhetorischen Gesetzen (den loci inventionis) richtet [4]), wodurch die tractatio loci communis für sich immer ein rein synthetisches Ganzes bildet, insofern ist die Behauptung Diegels, daß Osiander fast ganz „analytisch" verfahre, als falsch zu bezeichnen.

Schließlich noch eine Bemerkung über die Art, wie Osiander sich selbst in den Zusammenhang der Reformation hineinstellt. Er steht mit Bewußtsein auf den Schultern Luthers, den er mehr als einmal citiert [5]) und auf dessen Einfluß höchst wahrscheinlich die reichere Textausführung zurückzuführen ist, die ihn vor

---

1) S. 8. 36 (2 Tim. 3, 16).

2) S. 36.

3) Diegel a. a. O., S. 33.

4) Osiander S. 47 ff.

5) S. 14. 25 (Bibelübersetzung). — S. 15 (Bibelerklärung). — S. 58 (Luther als Beispiel für diserte, copiose, ornate et nervose dicere). — S. 59 (Luthers Art nicht stets nachzuahmen). — S. 61 (Luther als Muster der Sprache).

Digitized by Google

Chyträus, Hemming, Pangratius, Weller auszeichnet. Nur daß Luthers Geist doch auch hier in die Formen enger Regeln gezwängt ist [1]) und dadurch notwendig eine Eindämmung erfahren hat. Melanchthons Einwirkung versagt er sich nicht. In den genera folgt er ihm, wenn auch mit leiser Einschränkung. Aber bedeutend mehr als unter Melanchthons steht Osiander unter Luthers Einfluß. Und da er der erste Homiletiker ist, von dem das gesagt werden kann, so ist es trotz aller Klauseln, mit denen dies Urteil ausgesprochen werden muß, für Osiander doch eine Ehre [2]).

In vielen Stücken erinnert an Osiander das bisher in der Geschichte der Homiletik viel zu wenig berücksichtigte Buch des Jakob Andreä „Methodus concionandi“ [3]).

Auch bei ihm ist die Rhetorik nicht völlig überwunden. Die nach Melanchthons Elementa aufgezählten genera drängt auch er der Predigt auf, sogar ohne die Bedenken Osianders gegen das genus iudiciale [4]), — trotz der Anerkennung des Unterschiedes von forum politicum et ecclesiasticum [5]). Auch die Redeteile übernimmt er im wesentlichen, nur bei confirmatio und confutatio in etwas die rhetorische Art erweichend [6]). Auch sonst ist seine Ausführung rhetorisch beeinflußt: beim genus didascalicum scheidet er quaestio simplex und coniuncta, beim genus demonstrativum tres species, jenachdem es sich um personae, facta oder res handelt [7]). Für jede species giebt er rhetorische Hilfsregeln an [8]). Wenn er auch nicht alle Regeln der Rhetorik in

---

1) Über die Motive zur Abfassung seiner Ratio conc. spricht sich Osiander selbst in der Vorrede aus. Regeln sind nötig, um denen zu helfen, die mit Mühe selber predigen, weil sie die dazu nötige Anleitung nicht haben.

2) Das Gesamturteil, dem Schuler S. 113 auch den Osiander unterwirft, trifft auf diesen nicht ganz zu.

3) ed. Polyc. Leyser 1595.

4) S. 32 ff.

5) S. 39.

6) S. 68 ff. 71. 72.

7) S. 36. 37.

8) S. 39 ff. Vgl. die status (coniecturalis, legitimus, iuridicialis) und deren Species.

seiner Methodus concionandi aufzählt, so hält er ihre Kenntnis doch für nötig und verweist auf die rhetorischen Lehrbücher [1]).

Aber wenn auch hiernach feststeht, daß Andreä so gut wie andere der Rhetorik reichlich bemessenen Tribut gezahlt hat, so ist doch bei ihm nicht minder wie bei Osiander ein großer Fortschritt in der Art zu erkennen, in der er Bibel und Text in den Mittelpunkt seiner Homiletik wie der nach seinen Anweisungen aufzubauenden Predigt stellt. Am klarsten wird das hervortreten, wenn ein knapper Überblick über sein Buch mit besonderer Berücksichtigung der Hauptsachen gegeben wird.

Das Buch hat zwei Teile: 1) Quomodo ad solidam scripturae sacrae intelligentiam pervenire possimus; 2) Quomodo utiliter, quae intelligimus, aliis quoque in Ecclesia tradere possimus. Bei Beantwortuug der ersten Frage behandelt er Bibelstudium des Predigers im allgemeinen, Textstudium im besonderen. Für jenes empfiehlt er perpetua scripturarum lectio ac meditatio; die Prediger ante omnia textum Bibliorum sibi familiarem faciant [2]). Tägliche kursorische Lektüre erscheint ihm als das geeignete Mittel [3]). Für dieses hält er folgende Arbeiten [4]) für notwendig: totum locum diligenter perligere, examen singularum vocum ac dictionum (diligens et accuratum) instituere. Kenntnis der Ursprachen ist plane necessaria. Man muß sich Mühe geben, ut verus genuinus ac proprius cuiusque loci sensus reddatur. Auf den Zusammenhang, in dem der Text steht, muß geachtet werden. Sodann ist der oder sind die status festzustellen [5]) (status = principalis propositio); aus dem status ist das genus causae zu ermessen, dem der Text angehört. Es folgt eine ausführliche rhetorische Auseinander-

1) S. 33. Harum enim artium (Dialektik und Rhetorik) imbutos esse oportet, qui ad tam sublime ministerium accedunt. . . . . Exactam cognitionem ex libris petere licebit, qui de Dialectica et Rhetorica plurimorum eruditi extant.

2) S. 23.

3) S. 24.

4) Hierfür und für das Folgende S. 25 ff.

5) S. 30.

Digitized by Google

setzung [1]) über die genera, die zwar nicht ganz in diesen Teil zu passen scheint, in Wirklichkeit jedoch ebenso wie die Ausführung über elocutio und das darauf über die allgemeine und spezielle Disposition des Textes und der Textteile Gesagte lediglich der genauesten Erforschung des Textes dienen soll [2]).

Im zweiten Teil handelt es sich um nostra oratio, quae est praepositi textus explicatio, in der partes, in quas propositus scripturae locus resolutus est, convenienter ... iterum coniunguntur [3]). Die Predigt besteht aus Exordium [4]) (nicht immer nötig; bei explicatio eines liber continuus besteht das exordium aus der transitio); narratio (nur, wenn historiae tractantur); propositio (non sunt proponendi loci communes ...., sed praesentis textus praecipua capita, ex quibus loci communes nascuntur); confirmatio; confutatio; epilogus. Confirmatio und confutatio werden ganz ähnlich wie bei Osiander behandelt; bei jedem Abschnitt statuiert auch er zwei Teile: prior est erudita, accurata et diligens paraphrasis praesentis textus et omnium eius partium ...., posterior est locorum communium seu doctrinarum generalium tractatio, quae ex praesenti textu nascuntur [5]). — Die loci communes non debent esse alieni a proposita materia, sed in ea nati [6]); nur die loci principales sind zu behandeln; die nützlichsten sind auszuwählen. Ist nach Art des locus eine Wahl unter den genera möglich, so wähle man das nach den Umständen Geeignetste [7]). — Dann folgen noch viele einzelne Regeln, u. a. über die Erhärtung der argumenta durch streng sinngemäße Schriftcitate [8]).

1) S. 33 ff.

2) Vgl. dafür die Einleitung zum zweiten Teil. Zugleich dienten alle diese Ausführungen der Vorarbeit zur Paraphrasis (S. 57).

3) S. 56/57.

4) Für das Folgende S. 68 ff.

5) S. 57. 59.

6) S. 60.

7) S. 61.

8) S. 63 ff.

Schrift und Text stehen hiernach im Vordergrund seiner Homiletik und bilden die unbedingte Grundlage seiner Predigt. So wenig aber wie von Osiander gilt von Andreä das Urteil, daß er „analytisch“ (= textanalytisch) verfahre. Denn auch bei ihm sind die loci communes die Quellpunkte für die zweiten Abschnitte seiner Predigtteile; und ob noch so stark betont wird, daß sie aus dem Text heraus geboren sein müssen, sie sind doch Unterthemata und werden als solche nach formal-rhetorischen Gesichtspunkten behandelt. — Und ferner ist auch er u. a. für Behandlung nur einiger loci [1]); ja wenn Zeit und Umstände es empfehlen, mag es genügen, die sonst vor allen zur Berücksichtigung empfohlenen loci principales nur zu attingere! [2]) Von Texterschöpfung kann also auch bei Andreä keine Rede sein.

Auch darin ähnelt er dem Osiander, daß er eine lehrhafte Art hat. Sein Buch nennt er auch Methodus docendi [3]), den Prediger auch doctor Ecclesiasticus [3]). Auch Mahnung und Trost fallen ihm unwillkürlich unter den Gesichtspunkt des zu Lehrenden. Daß er über den Stoff der Predigt nicht viel sagt, ist richtig; immerhin ist's falsch, ihm „wachsende Neigung zu formell-scholastischem Verfahren“ zuzuschreiben [4]).

Das Urteil der neueren Homiletiker über Andreä ist wie das über Osiander vielfach schief. Daß er auf Biblizität und Volkstümlichkeit dringt, wie Christlieb und Achelis sagen [5]), ist ziemlich richtig, wenn man nur Biblizität nicht im Gegensatz zu dogmatischer Art faßt. Schuler [6]), Lentz [7]), Harnack [8]) heben einige Einzelheiten seiner Homiletik hervor, welche, so anerkennenswert sie sein mögen (z. B. Popularität, seelsorgerliche Auswahl des Stoffs), doch weder ihm allein zugute kommen, noch auch gerade seine homi-

1) S. 64.
2) S. 60.
3) S. 17, hinter der Vorrede.
4) So that v. Zezschwitz a. a. O., S. 323.
5) Christlieb S. 286; Achelis S. 290.
6) a. a. O. S. 112 ff. 115.
7) a. a. O. S. 65.
8) a. a. O. S. 125.

Digitized by Google

letisch-wissenschaftliche Art besonders zu charakterisieren irgendwie geeignet sind.

Bei Andreä tritt Bibel und Text in den Vordergrund: Seine Anweisungen berücksichtigen den Inhalt der Predigt wenig, sind aber vielfach gesund und vernünftig.

Und nun — dem Ende des Jahrhunderts nahe — treten wir noch zu eingehender Würdigung an Ägidius Hunnius heran, während sodann einige nur teilweis hergehörige Werke anhangsweise besprochen werden mögen.

Hunnius' „Methodus concionandi“ [1]) ist ein knappes und ziemlich dürftiges Werk von 22 Blättern. Es unterscheidet sich von den Schriften Osianders und Andreäs wenig; zumal zwischen letzterem und Hunnius findet sich ganz hervorragende Berührung. Wie Andreä so acceptiert auch Hunnius die vier Melanchthonschen genera [2]), ebenfalls ohne Abstrich beim genus iudiciale, und übernimmt die Redeteile mit leisen Änderungen auf die Predigt [3]). Er weiß vom Text; ja derselbe steht unbedingt im Zentrum; textum explicare ist die Aufgabe der Predigt [4]). Es kann ein ganzes Buch fortlaufend erklärt werden oder aber brevissimus textus [5]). Für das Textstudium giebt er Regeln, die den Andreäschen so verwandt sind, daß sie manchmal wie Excerpte aus diesen anmuten. Ebenso stimmen beide überein in der Anordnung der Predigtteile. Über die narratio urteilen beide gleich [6]). Ähnlich bei der confutatio, obwohl da Hunnius der bedeutend Ausführlichere ist [7]). Die Behandlung der confirmatio nach paraphrasis und tractatio loci communis ist genau so geartet, wie bei Osiander und

---

1) Wittenberg 1595. — Gleichlautende Ausgabe 1596. Letztere benutzte ich. Obiges Urteil gilt natürlich von dem prinzipiellen Teil; die Beispiele zu demselben sind recht umfangreich geraten.

2) Bl. 5.

3) Bl. 6 ff.

4) Bl. 2. 3.

5) Bl. 5. 6.

6) Bl. 6.

7) Bl. 16 ff.

Andreä. Daß diese tractatio bei Hunnius den Namen applicatio führt [1]), ist eine geringfügige Abweichung von Andreä, ebenso, daß er hierfür die wahrscheinlich (vielleicht durch Hemmings Vermittelung??) auf Hyperius zurückweisenden Stellen Röm. 15, 1. 2 Tim. 3, 16 citiert. Doch betonen beide gleichmäßig Textgemäßheit der Predigt, Auswahl aus den loci in Anpassung an die Umstände, Maßhalten in der Polemik [2]).

Um so mehr fallen die beiden bedeutenderen Unterschiede zwischen Osiander-Andreä und Hunnius ins Gewicht. Der eine besteht in der fast gänzlichen Weglassung der von den Vorgängern immer noch mitgeschleppten rhetorischen Regeln (bis auf genera und partes) durch Hunnius. Aber freilich: auch bei Hunnius geht diese Weglassung nicht auf ein antirhetorisches Prinzip zurück; auch er geht noch, insonderheit für die loci inventionis, auf die Rhetorik [3]) zurück und übernimmt, wie erwähnt, genera und partes.

Der andere Unterschied betrifft das Verhältnis zum Text. Nach Hunnius soll die propositio entweder den Text una quadam propositione zusammenfassen oder ihn in praecipua sua capita teilen, dann aber so, daß nec ulla vel minima particula textus praetereatur [4]). Sonst wäre die distributio ungenügend. Wenn nun auch dieses Drängen auf gänzliche Textausschöpfung nachher bei der Behandlung der loci nicht standhält, so zeigt doch diese Art der partitio und propositio ein relativ enges Verhältnis zum Text.

Diegel nennt des Hunnius Verfahren „rein analytisch" [5]). Das ist nach Obigem keinesfalls richtig. Wohl ist die paraphrasis analytisch-texterschöpfend, aber die tractatio locorum communium richtet sich nach rhetorischen Regeln, erschöpft nicht notwendig den

1) Bl. 12. Hier wird Röm. 15, 4 und 2 Tim. 3, 16 citiert. Vgl. zu dieser Zusammenstellung, die sich früher nur bei Hyperius und Hemming findet, „Zeitschr. für Prakt. Theol." 1897. S. 43.

2) Hierfür besonders Bl. 16.

3) Vgl. z. B. das Beispiel Bl. 71.

4) Bl. 7 u. 8.

5) a. a. O. S. 26 ff.

Digitized by Google

Text und steht somit mit dem Text nicht gerade in organischem Zusammenhang. Auch wenn Diegel den Hunnius „auch durch seine Methodus concionandi“ besonders tüchtig nennt [1]), so dürfte das bei der notorischen Abhängigkeit von Andreä nicht ganz aufrecht zu erhalten sein.

Die bedeutenderen Homiletiken dieses Zeitabschnitts habe ich besprochen. Denn die dem Martin Chemnitz zugeschriebene Methodus concionandi existiert wohl nicht [2]). So bleiben nur einige Werke zu berühren, welche irgendwie in das hier behandelte Kapitel gehören.

Dazu rechne ich Urbanus Rhegius' Formulae quaedam caute et citra scandalum loquendi (1559). Dieses Werk, so schätzbar es an sich ist, und so sehr es an gesunder Lehrart viele Homiletiker dieser Zeit übertreffen mag, ist doch nicht eigentlich eine wissenschaftliche Homiletik, sondern eine inhaltliche Anweisung, wie man, ohne Mißverständnisse und ärgerlichen Anstoß, ohne in Extreme dieser und jener Art zu verfallen, über so wichtige Dinge wie Poenitentia, Fides, Opera, Merita, Missa, Lex, Liberum arbitrium, Praedestinatio u. s. w. in der Predigt zu sprechen habe. Man mag dieses Werk noch so hoch stellen, es fällt aus der Linie der oben geschilderten homiletischen Entwickelung völlig heraus.

Auch Erasmus Sarcerius' Pastorale (1559) gehört doch nur recht teilweis in dieselbe hinein. In größerem Zusammen-

---

1) S. 26.

2) Ein solches Buch erwähnt Christlieb Herzogs Realencykl.[2] Bd. 6, S. 285 und (wohl aus ihm schöpfend) sogar mit einem Urteil über dasselbe das Perthessche Lexikon s. v. Chemnitz. Jedoch ist es sonst nirgends erwähnt; von sieben deutschen Bibliotheken habe ich es vergebens erbeten. Daß dasselbe nie existiert hat, geht wohl mit Sicherheit daraus hervor, daß Rehtmeyer, Antiquitates ecclesiasticae inclytae urbis Brunswigae in seinem Verzeichnis von M. Chemnitz' Schriften es nicht erwähnt (Bd. 3); Preuß in seiner Ausgabe von Chemnitz Examen Concilii Trid. spricht auch über des Chemnitz ratio concionandi, ohne eine einschlägige Schrift des Mannes zu erwähnen. Bei der Aufzählung der Schriften des M. Chemnitz (am Schluß der Biographie) findet sich das Buch ebenfalls nicht. Damit ist wohl der Irrtum Christliebs und des Perthesschen Lexikons erwiesen.

Digitized by Google

hang — von Erziehung, Beruf, Ordination u. s. w. der Kirchendiener — kommt der Verfasser auch auf die Frage zu sprechen, wie man durch die Lehre Nutzen schaffen und Schaden verhüten soll. Hier ist von mancherlei Dingen die Rede, von der Ausarbeitung der Predigt, von ihrer Länge und inneren Geschlossenheit, vom Text und der Disposition, von der Anführung von Bibelsprüchen. Jedoch fehlt dem allen die systematische Ordnung; und auf die in der „wissenschaftlichen" Homiletik behandelten Fragen kommt er so beiläufig zu sprechen und so wenig erschöpfend, daß sein Buch, das ja einen ganz anderen Zweck verfolgt als die gangbaren Methodi concionandi, in der Reihe derselben keinen bestimmten Platz beanspruchen kann. Des Urbanus Rhegius Formulae finden sich bei Erasmus Sarcerius zur Nachachtung abgedruckt.

In dritter Linie nenne ich noch des Nicolaus Hemming Pastor[1]). Auch dieses ein pastoraltheologisches Werk, das die Predigt nur nebenbei mit berührt[2]). Gewiß bietet es manche gute Weisung zur praktischen Predigt; auf die Schrift wird verwiesen[3]); exhortari, consolari, accusare, admonere ist des Predigers Aufgabe[4]). Hauptsächlich handelt es sich für Hemming um die seelsorgerliche Auswahl des Predigtstoffes[5]), die rechte Behandlung der Einzelnen nach ihrer besonderen Lage. In dieser Beziehung enthält der „Pastor" Lehrreiches; in die Zahl der eigentlichen Homiletiken aber reiht sich sein oben besprochenes Buch „De methodis" viel besser ein als sein „Pastor"[6]).

Wenn endlich des Huberinus[7]) Zehnerlei Arten zu predigen für

---

1) 1566. Christlieb S. 285 nennt das knappe Werk wunderbarerweise „weitläufig"; Harnack a. a. O., S. 124 schreibt diesem Buch sechs Bände zu, während es in Wirklichkeit ein Bändchen kl.-8° umfaßt.

2) S. 141 ff.

3) S. 136.

4) S. 171 ff.

5) Vgl. dazu S. 142 ff., wo in der That für die orthotomia verbi recht gute Ratschläge gegeben werden.

6) Um so merkwürdiger ist es, daß in der Geschichte der Homiletik nur das „Pastorale", nie „De methodis" Erwähnung findet.

7) Erschienen 1552. Nürnberg.

Digitized by Google

die armen Pfarrherren als Homiletik betrachtet worden ist, so hat das nur auf Irrtum beruht; Huberinus giebt nur Predigten, keine Predigtmethode.

Den Einzelbildern muß das Gesamtbild folgen. Auch insofern die Zusammenordnung der einzelnen besprochenen Schriften schon dieselben zu einem Ganzen gefügt hat, wird sie doch eine übersichtliche Zusammenfassung der Hauptentwickelung nicht überflüssig gemacht haben.

Die Homiletik zwischen 1550 und 1600 hat einen Entwickelungsgang durchgemacht, der etwa durch die Linie Chyträus-Hemming-Pangratius-Weller-Osiander-Andreä-Hunnius bezeichnet ist. Zeitlich angesehen ist dieser Entwickelungsgang nicht geradlinig; Weller fällt vor Pangratius und gleichzeitig mit Hemmings De methodis [1]). Im wesentlichen aber fällt die sachliche Entwickelung mit der zeitlichen zusammen. Osiander, Andreä, Hunnius sind alle später als Chyträus, Hemming, Pangratius.

Die Entwickelung, von der ich spreche, ist eine Entwickelung von rhetorischer Gebundenheit zu relativer homiletischer Selbständigkeit gewesen. In Chyträus ist die Homiletik noch Zweig der Rhetorik; in Hemming und Pangratius findet sich immer noch große Ignorierung der faktisch vorliegenden Aufgaben der Textpredigt; erst nach schwachen Anfängen Wellers hat sich in Osiander, Andreä, Hunnius die Textpredigt zu einigermaßen selbständiger Gestaltung durchgerungen.

Die gleiche Entwickelung der wissenschaftlichen Homiletik ist nicht eine Entwickelung von rhetorischer Bindung zu homiletischer Freiheit gewesen, sondern zu homiletischer pedantisch-gearteter Ordnung [2]). Das Ideal einer Ordnung, die das Notwendige festlegt, ohne hemmend zu wirken, hat man nur selten zu denken gewagt.

Die gleiche Entwickelung ist nicht eine Entwickelung von rheto-

---

1) Nämlich 1562; Pangratius erst 1571.

2) Dies Urteil besteht zu Recht, auch wenn z. B. Weller gegen allzu enge Regelung Einspruch erhebt.

Digitized by Google

risch-lehrhafter zu biblisch-religiöser Predigtart gewesen, wohl aber von rhetorisch-gearteter Lehrhaftigkeit zu biblisch begründeter, ja biblisch-gemilderter Lehrhaftigkeit.

Alles dies sind einzelne Folgerungen aus dem oben zusammengestellten Material. Die später folgende Zusammenstellung der Entwickelung in Einzelfragen wird diese Sätze noch genauer belegen. Vorerst aber muß ich als Ergebnis und Hauptzusammenfassung obiger Sätze feststellen: Die Entwickelung der wissenschaftlichen Homiletik von 1550—1600 ist nicht eine Entwickelung von der Reformation zur Scholastik gewesen, sondern von der Rhetorik zur Homiletik; keine Rückwärts-, sondern eine Vorwärtsentwickelung.

Luther hat keine Homiletik verfaßt; seinem Geist in der Homiletik zum Ausdruck zu helfen, blieb eine Aufgabe. Der gewaltige Denker Melanchthon hat auch diese Aufgabe angefaßt. Erst in recht unvollkommenen, mehr den Philosophen als den Theologen, erst recht nicht den Prediger dokumentierenden Ansätzen — in den Elementa; dann in energischerer, theologischerer Art — in De officiis. Aber die Elementa wirkten nach; De officiis kaum. Die Reformation ließ die wissenschaftliche evangelische Homiletik im Anfangsstadium zurück.

Melanchthon war der alles beherrschende Mann der Wissenschaft. An ihn knüpfte die evangelische Homiletik an. Erst beinahe sklavisch — man denke an Majors Quaestiones, aber auch noch an des Chyträus Praecepta. Man sucht vergeblich nach hinreichender Verbindung dieser Wissenschaft mit der Praxis. Textpredigt sollte die evangelische Predigt sein; — die Theorie nahm keine Rücksicht darauf. Die Bibel sollte und mußte als Fundament der homiletischen Gedankenentwickelung zu ihrem Rechte kommen; — die Wissenschaft wußte nichts davon. Die Praxis ging ihren Gang; die Theorie den ihren, eingesponnen in ein verrostetes Gewebe vermeintlich wissenschaftlicher Überlieferungen.

Man besann sich ein wenig; so Pangratius. Aber auch er doch nur in geringeren Dingen. Erst mußte Luthers Geist in die Wissenschaft der Homiletik dringen! Das geschah — schüchtern und

Digitized by Google

keineswegs durchgreifend — in Hieronymus Weller; energischer und konsequenter in Osiander, Andreä, Hunnius.

Doch — wie verhängnisvoll! Kann man noch von Luthers Geist reden, wo mehr Luthers äußere als seine innere Art wirkt? Bibel und Text gelangten zur unbedingten Herrschaft; die Rhetorik wurde Nebensache. Aber Luthers Leben, Luthers Glaube, Luthers Kraft wurden nicht herrschend. Ehe sie in die wohlverschanzten Burgen der wissenschaftlichen Homiletik gelangten, war Luthers Geist schon eingeengt, eingezwängt, dogmatisiert, formell geworden.

Das ist der Entwickelungsgang der evangelischen Homiletik in der lutherischen Kirche der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. An der Homiletik ist die Blütezeit der Reformation vorübergegangen; ihren Nachsommer aber hat sie gespürt.

All das gilt von der lutherischen Homiletik; Hyperius giebt der reformierten ein etwas anderes Gepräge [1]).

Es folge hier nun aber noch eine Übersicht über die Stellung der einzelnen Homiletiker zu den wichtigsten Fragen.

Vom Text weiß Chyträus gar nichts. Hemming erwähnt einen Text, giebt ihm aber gar keinen Einfluß. Pangratius kennt Textpredigt und textlose Predigt. Ganz beiläufig giebt er Anleitung für erstere. Seine Homiletik ist nicht auf den Text angelegt. Weller berücksichtigt den Text als Grundlage und benutzt ihn nach Art der Lokalmethode, aber noch in äußerlich-dürftiger Durchführung. Osiander und Andreä lassen den Text, dessen paraphrasis nach ihnen zum guten Teil den Inhalt der Predigt bildet, durch die ganze Predigt hindurch zu seinem Recht kommen; nur halten auch sie für die Textanwendung an der Lokalmethode fest, die nach ihrer Anwendung weder eine Erschöpfung des Textes noch ein gründliches Hervortreten seiner Hauptgedanken in allen Fällen garantiert. Hunnius will in der partitio den Text ausschöpfen; kein Teil soll vergessen werden. Doch in der Durchführung der Predigt bleibt er darin nicht konsequent.

Soweit bei diesen Homiletikern also ein Text überhaupt in Betracht kommt — und je mehr es dem Ende des Jahrhunderts zu-

1) Vgl. dazu „Zeitschr. für Prakt. Theol." 1896. 1897.

geht, um so schärfer wird seine unbedingte Notwendigkeit betont —, ist die befolgte Methode der Textausnutzung durchweg die von Melanchthon her überkommene Lokalmethode, nur daß sie von Osiander an in einer Mischform mit Paraphrase des Textes auftritt. Innerhalb der Lokalmethode finden sich verschiedene Arten ihrer Behandlung; auch darin zeigt sich ein Fortschritt, daß je länger, desto energischer betont wird, daß die loci dem Text selbst entstammen müssen. Textgemäßheit also nimmt zu; nur garantiert die Lokalmethode keineswegs die rechte genuine Textbenutzung.

Von einer Scheidung von textualer und thematischer Methode in unserer Zeit kann keine Rede sein. Nach der Lokalmethode wird eins oder einige mit dem Text in engerer oder weiterer Beziehung stehende Themata selbständig durchgehandelt. Zwar kennt Hemming die Ausdrücke analytisch und synthetisch; aber sie beziehen sich bei ihm nicht auf den Text, sondern auf den zu behandelnden Gegenstand, der diäretisch, analytisch oder synthetisch behandelt werden kann. Und Andreä wendet freilich das Wort *ἀνάλυσις* auf die von ihm empfohlene genaue Untersuchung des Textes an, aber nicht einmal auf die aus dieser *ἀνάλυσις* geborene Paraphrase; er nennt *σύνθεσις* die Zusammensetzung, qua partes, in quas propositus scripturae locus resolutus est, convenienter in oratione nostra coniunguntur. Aber selbst wenn man von seinem Sprachgebrauch abweichend die paraphrasis-Teile der Predigt als „analytisch“ bezeichnen wollte, so wäre selbst dann die Predigt nach Osiander-Andreä-Hunniusschem Muster nur eine Mischung von Analyse und Synthese.

Die mehr und mehr biblische Art, wie sie in der stärkeren Betonung des Textes hervortritt, ist doch nicht eine mehr und mehr religiös-„erbauliche“. Zwar ist es nicht sehr zu pressen, wenn noch Chyträus und Andreä den Prediger als doctor Ecclesiae bezeichnen, und wenn Andreä im Nebentitel sein Buch Methodus docendi benennt, oder wenn Osiander das doceantur mit Bezug auf die Zuhörer als Hauptaufgabe der Predigt faßt. Aber doch tritt den meisten dieser Homiletiker auch das Trösten, Mahnen und Warnen immer noch unter den Gesichtspunkt des zu Lehrenden.

Digitized by Google

Die Einseitigkeit Melanchthons, der gerade das genus didascalicum als das eigentliche Predigt-genus betrachtete[1]), ist freilich überwunden; der Predigt wird durchweg ein weiterer Inhalt eingeräumt. Consolari, adhortari sind durchweg als Aufgaben der Predigt anerkannt.

Mit dem Stoff der Predigt giebt sich sonst die gesamte Homiletik dieser Periode wenig ab. In der späteren Zeit wird auf die Bibel verwiesen; für die Findung des Stoffs werden durchweg die rhetorischen loci inventionis angeführt. Das Interesse der wissenschaftlichen Homiletik ist ein vorzugsweise formelles. Aber Urbanus Rhegius giebt weise Regeln über vorsichtige Stoffbehandlung, Hemmings Pastor über seelsorgerliche Behandlung des Predigtstoffs; fast alle bieten Regeln, welche die Berücksichtigung von Zeit und Umständen, von Art und Stimmung der Hörer dringend empfehlen.

Merkwürdig ist die Stellung zu den genera. Chyträus macht einen Anlauf, um nach Stellen wie 1 Kor. 14, 3. 1 Tim. 4, 13 für die Predigt drei genera zu scheiden; doctrina, exhortatio, consolatio. Hemming will auf Grund von 2 Tim. 3, 16. Röm. 15, 4 zwei genera statuieren: didascalicum und paraeneticum. — Pangratius kommt hauptsächlich auf das genus didascalicum und deliberativum hinaus; auch er citiert dabei 1 Tim. 4, 13. — Weller unternimmt einen Neubau — genus *διδακτικὸν, ἐλεγτικὸν, ἐξηγητικὸν* —, der nicht gerade logisch und noch weniger konsequent durchgeführt ist. — Osiander übernimmt die Melanchthonschen vier genera, aber mit Bedenken beim genus iudiciale; Andreä giebt bei der gleichen Stellung nicht einmal solchen Bedenken Ausdruck; und Hunnius stellt sich wie Andreä. Melanchthons genus *διδασκαλικὸν* ist danach allgemein acceptiert und in die erste Linie gerückt; im übrigen versuchen merkwürdigerweise die homiletisch weniger selbständigen Theoretiker mehr Abstriche und Neuordnungen, als die vorgeschritteneren. Es zeigt sich, daß die Genus-Frage nicht mit der übrigen homile-

---

1) Elementa Rhetorices.

Digitized by Google

tischen Entwickelung Schritt hält. Darin bahnt sich, wie überhaupt in der Wertlegung auf die Genera, die verhängnisvolle Entwickelung des 17. Jahrhunderts an.

Merkwürdig ist auch die Stellung der Einzelnen zu den partes orationis. Chyträus und Hemming nehmen ohne Weiteres die rhetorische Einteilung für die Predigt in Beschlag; Pangratius teilt bedeutungsvoll: Exordium, doctrina, applicatio, peroratio; Weller nimmt mit Einschränkungen bezüglich der confutatio die rhetorische Teilung auf. Osiander, Andreä, Hunnius setzen jeder tractatio loci communis eine paraphrasis des Textteils voraus und schränken ebenfalls hie confutatio ein. Die Teilung ist bei allen mechanisch-äußerlich; rechte sachlich-eindringende Predigtteilung ist nicht das Charisma dieser Periode.

Den späteren Usus arbeitet Pangratius mit seinen Nutzanwendungen in der Applicatio vor.

Soviel zusammenfassend über die Entwickelung wichtiger Punkte der Predigttheorie von 1550—1600.

Eine Leistung wie Hyperius' De formandis concionibus sacris hat die lutherische Homiletik dieser Zeit nicht aufzuweisen. Aber der Abstand ist nicht so groß, wie ihn etwa Steinmeyer skizziert. Auch Hyperius haftet der Geist seiner Zeit an. Rhetorik, Lokalmethode, genera, loci inventionis, rhetorische Teilung — all das beschäftigt auch den Hyperius. Dessen Leistung stelle ich höher auch als Osiander-Andreä; aber sie ist doch nur graduell, nicht wesentlich von denselben geschieden.

Die lutherische Homiletik hat in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine Entwickelung zu homiletischer Selbständigkeit durchgemacht. Aber ganz hat sie sich nicht von der Rhetorik befreit. Und der erlösende Einfluß des Lutherschen Genius zeigt sich in ihr nur sehr, sehr wenig. So hat es kommen können, daß aus ihr die berüchtigte Homiletik des 17. Jahrhunderts erwuchs.

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Der Ethnarch des Königs Aretas 2 Kor. 11, 32.

Von

D. Emil Schürer, Professor in Göttingen.

Der ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως, welcher die „Stadt Damaskus bewachte", um den Paulus gefangen zu nehmen, ist ohne Zweifel ein Statthalter dieses Königs. Wir wissen nicht, auf welchem Wege Damaskus unter seine Oberhoheit gekommen war. Zur Zeit des Augustus und Tiberius und dann wieder seit Nero stand es unter römischer Herrschaft; unter Caligula aber muß es unter der Botmäßigkeit des Araberkönigs gestanden haben, wahrscheinlich infolge kaiserlicher Schenkung, wie denn Caligula auch sonst solche Gunstbezeugungen liebte [1]).

Aber auffallend ist die Bezeichnung des Statthalters als ἐθνάρχης. Diesen Titel führten z. B. die hasmonäischen Priester-Fürsten, ehe sie den Königs-Titel annahmen. 1 Makk. 14, 47: *Σίμων εὐδόκησεν ἀρχιερατεύειν καὶ εἶναι στρατηγὸς καὶ ἐθνάρχης τῶν Ἰουδαίων καὶ ἱερέων.* Vgl. 15, 1—2. Denselben Titel erhielten sie später wieder, als ihnen der Königstitel und die politische Selbständigkeit durch die Römer genommen war.

1) Vgl. hierüber und über die Geschichte des Aretas überhaupt meine Geschichte des jüd. Volkes I, 617—619.

Digitized by Google

(Joseph. Antt. XIV, 10, 2 Dekret Cäsars vom Jahre 47 v. Chr.). Unter den Herodianern hat ihn Archelaus erhalten, als ihm Augustus den Königstitel nicht zugestehen wollte (Joseph. Antt. XVII, 11, 4. Bell. Jud. II, 6, 3 und Münzen). Der Ethnarch ist also ein Fürst mit geringerem Range als ein König. In etwas anderer Verwendung kommt der Titel bei den Juden in Alexandria vor. Sie bildeten dort eine selbständige Korporation mit weitgehenden politischen Befugnissen. Ihr Oberhaupt, das eine Art monarchischer Gewalt übte, hieß *ἐθνάρχης* (Strabo bei Joseph. Antt. XIV, 7, 2: *καθίσταται δὲ καὶ ἐθνάρχης αὐτῶν, ὃς διοικεῖ τε τὸ ἔθνος καὶ διαιτᾷ κρίσεις καὶ συμβολαίων ἐπιμελεῖται καὶ προσταγμάτων, ὡς ἂν πολιτείας ἄρχων αὐτοτελοῦς*. Vgl. Antt. XIX, 5, 2 ed. Niese § 283). Ähnlich ist es, wenn das Oberhaupt der palästinensischen Judenschaft nach dem Untergang des jüdischen Staatswesens, das freilich eine mehr angemaßte als vom Kaiser übertragene Gewalt ausübte, *ἐθνάρχης* genannt wurde (Origenes, Epist. ad Africanum § 14: *ὅσα συγχωροῦντος Καίσαρος ὁ ἐθνάρχης παρ' αὐτοῖς δύναται, ὡς μηδὲν διαφέρειν βασιλεύοντος τοῦ ἔθνους, ἴσμεν οἱ πεπειραμένοι*).

Während also *ἐθνάρχης* einen Fürsten oder ein Volksoberhaupt bezeichnete, ist dieser Titel für einen königlichen Statthalter, abgesehen von 2 Kor. 11, 32, nicht nachweisbar. Die gewöhnlicheren Titel hierfür sind *ἔπαρχος* oder *στρατηγός*. So finden wir in Tiberias zur Zeit des Agrippa I oder II einen königlichen *ἔπαρχος* (Joseph. Vita 9), in Gamala gleichfalls einen *ἔπαρχος τοῦ βασιλέως Ἀγρίππα* (Joseph. Vita 11), in Caesarea unter Agrippa I einen *στρατηγὸς τῆς πόλεως* (Joseph. Antt. XIX, 7, 4). Diese Statthalter waren die Organe der königlichen Gewalt gegenüber der Stadt. Letztere war in ihren inneren Angelegenheiten relativ frei. Die Beschränkung der städtischen Freiheit durch die königliche Gewalt wird eine verschiedene, bald größere, bald geringere gewesen sein, im wesentlichen sich auf Erhebung von Steuern, Ausübung der Polizei, der höheren Kriminaljustiz und der Militärhoheit erstreckt haben. Ein solcher Statthalter muß auch der *ἐθνάρχης* des Aretas in Damaskus gewesen sein. Der eigentümliche Titel wird sich aber erklären, wenn wir die besonderen

Digitized by Google

Verhältnisse des nabatäischen Reiches beachten. Während in den meisten älteren Kulturländern, auch in Syrien und Judäa, die Städte die Grundlage der politischen Organisation bildeten, so daß um jede größere Stadt ein von ihr abhängiges Landgebiet sich gruppierte, war dies im Nabatäerreiche nicht möglich, weil es hier noch wenig Städte gab. Die Bevölkerung war noch nicht durchweg eine seßhafte, sondern zum Teil noch nomadisierende, größere Städte mit nennenswerter Kultur nur sporadisch vorhanden. Die Grundlage der politischen Organisation bildeten darum hier nicht die Städte sondern die Stämme. Die starke Hand der nabatäischen Könige hatte zwar alle Stämme im Osten Palästinas und Syriens, vom Roten Meere bis zum Euphrat, zu einem Staatswesen vereinigt. Aber dieses Staatswesen war noch ein sehr primitives und beruhte im wesentlichen darauf, daß die verschiedenen aus der Familienzusammengehörigkeit erwachsenen Stämme der obersten Gewalt des Königs von Petra gehorchten. Spuren dieser Organisation haben wir sogar noch aus der späteren Kaiserzeit, als Arabien schon römische Provinz war, auf den griechischen Inschriften der Haurangegend, zum Teil aus Gebieten, die nicht den nabatäischen Königen, sondern den Herodianern gehört hatten, aber ähnliche Verhältnisse wie das Nabatäerreich aufwiesen. Auffallend oft werden hier die einzelnen Personen nicht nach ihrem Heimatsort, sondern nach der *φυλή*, zu welcher sie gehörten, bezeichnet, oder es wird neben der *κώμη* auch die *φυλή* genannt. Zuweilen erscheint auch die *φυλή* als politische Einheit, welche ihre eigenen Beamten hat, durch diese Bauten unternimmt u. dergl. [1]). Von besonderem Interesse ist für uns aber eine dieser Inschriften, auf welcher ein *ἐθνάρχης* vorkommt, Le Bas et Waddington t. III, n. 2196: *Ἀδριανοῦ τοῦ καὶ Σουάδου Μαλέχου ἐθνάρχου*

1) Die betreffenden Inschriften sind gesammelt in Le Bas et Waddington, Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure T. III, 1870. Einen vortrefflichen Index dazu hat erst in neuerer Zeit Chabot veröffentlicht (Revue archéologique 1896, auch separat im Format des Inschriftenwerkes). Es mag genügen, hiernach die Inschriften, auf welchen *φυλή* vorkommt, einfach aufzuzählen: n. 2173[b]. 2210. 2220. 2224. 2265. 2287. 2308. 2309. 2310. 2393. 2396. 2397. 2427. 2431. 2439. 2483.

στρατηγοῦ νομάδων τὸ μνημῖον, ἐτῶν λβ'. Die Doppelbezeichnung als ἐθνάρχης und als στρατηγὸς νομάδων zeigt uns, daß es sich hier um den Scheich eines nomadisierenden Stammes handelt. Als Stammes-Haupt heißt er ἐθνάρχης, als Inhaber einer militärischen Gewalt im Dienste der Römer heißt er στρατηγὸς νομάδων. Ein zweites Beispiel eines solchen ἐθνάρχης findet sich auf einer erst kürzlich von Schumacher in seiner Beschreibung Batanäas veröffentlichten Inschrift (Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins XX, 1897, S. 135; Fundort: Dschīze zwischen Adraa und Bostra.) Dieselbe ist zu lesen: Ἄννηλος Σαμέθου πανάρετε ἐθνάρχα χαῖρε. Einen Ethnarchen dieser Art dürfen wir nun in dem ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως 2 Kor. 11, 32 erblicken. In einem Reiche, dessen „Provinzen", wenn man von solchen sprechen darf, durch die Gebiete der einzelnen Stämme gebildet wurden, konnte ja der Oberste einer Provinz oder eines Stammes, was hier gleichbedeutend war, mit keinem treffenderen griechischen Ausdruck bezeichnet werden. Häufiger ist allerdings im Nabatäerreiche von στρατηγοί die Rede. Namentlich auf nabatäischen Inschriften kommt dieser Titel nicht selten in der Form אסרתגא vor (Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars II, Aram. n. 160. 161. 169. 195. 196. 214. 224. 235. 238). Josephus erwähnt στρατηγοί des Araberkönigs in der Geschichte des Herodes Antipas. Als dessen erste Gemahlin, eine Tochter des Araberkönigs Aretas, sich von Herodes verschmäht sah und zu ihrem Vater entfloh, wurde ihre Reise begünstigt „durch Fürsorge der Strategen, eines nach dem andern" (Joseph. Antt. XVIII, 5, 1: κομιδῇ τῶν στρατηγῶν ἐκ διαδοχῆς). Hier erscheinen also nicht ἐθνάρχαι, sondern στρατηγοί als Befehlshaber der Provinzen. Sie heißen so als Inhaber einer militärischen Gewalt. Diese braucht nicht notwendig in der Hand eines Scheichs (ἐθνάρχης) gelegen zu haben. Beide Ämter sind an sich verschieden. Aber beide können von derselben Person bekleidet worden sein und sind wohl häufig von derselben Person bekleidet worden, die dann sowohl nach der einen als nach der anderen Stellung benannt werden konnte.

Der Ethnarch des Aretas 2 Kor. 11, 32 ist also das Ober-

Digitized by Google

haupt des Stammgebietes, welches an das Stadtgebiet von Damaskus grenzte. Ihm war auch die Stadt Damaskus unterstellt, so daß sie zu seiner „Provinz", d. h. seinem Amtsbereich gehörte. Die Juden von Damaskus werden ihm, wie sie es auch anderwärts thaten, den Paulus als einen gefährlichen Mann geschildert haben, und er ließ sich dadurch bestimmen, die Gefangensetzung des Apostels zu verfügen, welche durch dessen Flucht vereitelt wurde.

2.

Eine Antwort Luthers vom 29. August 1540 und ihre Veranlassung.

Mitgeteilt von

O. Albrecht, Pastor in Naumburg a./S.

Der Pfarrer Friedrich Wolschendorff[1]) zu Teuchern (Amt Weißenfels) im albertinischen Sachsen sollte auf Beschluß der

1) Ein katholisch gesinnter Pfarrer gleiches Namens, der vor 1530 in Zipsendorf bei Zeitz gewesen sein soll, wird kurz erwähnt bei Dietmann, Sächsische Priesterschaft V (1763), S. 551. Es wird derselbe gewesen sein, den Bornhak, Das geistliche Ministerium Naumburgs (1876), S. 4, und danach Mitzschke, Naumburg, Luther und die Reformation (1885) S. 19 ohne Quellenbeleg als zeitweiligen Prediger an der hiesigen St. Wenzelskirche um die Zeit 1530—1532 erwähnen; nachdem der erste evangelische Prediger Johann Langer von Bolkenhain im Jahre 1529 von dort hatte weichen müssen, hätte das Domkapitel unter anderen auch Friedrich Wolschendorff der Wenzelsgemeinde als Ersatzmann aufdrängen wollen. — Diese Notiz finde ich bestätigt in dem handschriftlich im hiesigen Domarchiv befindlichen „Catalogus der Naumburgischen Bischöfe von Anno Christi 968 bis 1682"; hier wird aus der Zeit Bischof Philipps (1517—1541) im Auszug die Verhandlung erzählt, welche Freitags nach Oculi 1533 in causa religionis zwischen Bischof Philipps Räten zu Zeitz und der Stadt Naumburg vorgenommen ward; letz-

Digitized by Google

Thüringer Visitatoren [1]) im August 1540 seines Amtes entsetzt werden. Auf Anregung seiner Gönner, des Herrn Rudolf von Bünau [2]) auf Teuchern und des Bruders desselben, Günther

---

tere, durch den Advokaten D. Hieronymum Schurffen vertreten, klagte, „daß die bischöflichen Räte das heil. Evangelium und Wort Gottes mannigfältiglich gestopfet und verhindert hätten"; als Beweise werden zwölf Punkte angeführt, darunter besonders Langers Vertreibung und die Versuche, papistische Prädikanten an seine Stelle zu bringen; in diesem Zusammenhange heißt es sub VII: „Die Räte schicken M. Wolschendorffen gegen die Naumburg, desgl. M. Rothschitz, welcher aber die Kirche gar wüste geprediget." (Zur Sache vgl. auch Sixtus Brauns Naumburger Annalen von 799—1613, herausgeg. von Dr. Köster. 1892. S. 213 f. 215 f. 219 f., doch bleibt hier Wolschendorff unerwähnt.) In seinem hier abgedruckten Brief nennt Wolschendorff sich selbst „ein wenig" (d. h. wohl: kurze Zeit) Pfarrer zu Teuchern, nicht aber Magister. — Im Staatsarchiv zu Magdeburg findet sich ein Aktenstück Sign. A. LIX. 1022 über die „Visitation im ampt Weissenfels, angefangen montag nach Ciriaci [8. August] im 1540." Bl. 103 handelt von der Pfarrei Teuchern, dabei steht „Pfarrer magr. Fridericus Wolschendorf, vonn der Naustadt vonn Zipsendorf dohin komenn, 10 jar do gewesen, 25 jar prister". Am oberen Rand des Blattes über dem Titel 'Teuchern' steht ein Nachtrag von anderer Hand (aber auch etwa aus der Mitte des 16. Jahrhunderts): „dieszer pfarrer ist enthsetz, den er hat 3 christmesz gehalten vnd das sacrament yn einer vnd beider gestalt gereicht". Darnach finden sich noch andre Randnachträge derselben Hand über das Patronat derer v. Bünau. [Diese Mitteilung aus dem Magdeburger Archiv verdanke ich der Güte des Dr. Rosenfeld daselbst.]

1) Die von Herzog Heinrich am 4. August 1540 neu bestellten Visitatoren waren Wolfg. Fueß, Pfarrer zu Chemnitz, Wolfg. Stein, Pfarrer zu Weißenfels, Christoph v. Hopfgarten, Georg Goldacker zu Weberstädt, Friedrich v. Hayn zu Gottern. Vgl. Burkhardt, Sächs. Kirchen- und Schulvisitationen, S. 274, Anm. 2, dessen sonstige die Visitation zu Teuchern betreffende Angaben aber (S. 247. 277 und 242 Anm. 1) nach dem Folgenden zu vervollständigen bez. zu berichtigen sind. Teuchern ist also doch zum zweiten Male im Jahre 1540 visitiert worden. Vgl. auch die vorstehende Anm.

2) Über die verschiedenen Bünaus der damaligen Zeit stehen einige Angaben bei Burkhardt a. a. O., S. 11. 22. 109. 125, auch in Sixtus Brauns Naumburger Annalen a. a. O., S. 258. 260 f. 278 u. ö. Ein Rudolf v. B., wohl der hier erwähnte, war 1532 Hauptmann über eine vom Zeitzer Statthalter Eberhard von Thor „des Bistums halben dem Kaiser wider die Türken zu Hilf" geschickten Schar. (Nach P. Lange, Chronik des Bist. Naumburg, ed. Dr. Köster. 1891. S. 85.) Ein Rudolf v. B. — ob der-

Digitized by Google

von Bünau [1]), Domdechanten zu Naumburg, unternahm er in Begleitung des Zeitzer Stiftsbaumeisters M. Burkard Andree [2]),

---

selbe? — war Praefectus Aulae des Herzogs Heinrich von Sachsen, dann seit 1525 Consiliarius des Herzogs Georg von Sachsen; von ihm sagt Seckendorf: istum postea Evangelicae doctrinae vehementer adversatum esse ex actis observavi. Luther erwähnt diesen in den Tischreden als einen dem Evangelium abholden Mann, der einmal in Torgau wider seine Überzeugung beim Kurfürsten für die evangelische Predigt Fürsprache einzulegen veranlaßt worden sei; „da hat der Wolf für das Schaf gebeten.“ (Näheres bei Wrampelmeyer, Tagebuch über Dr. M. Luther geführt von C. Cordatus. Halle 1885, S. 211, Nr. 829.) Von unserem Rudolf v. B. besitzt das hiesige Domarchiv einige Briefe, die im Juni 1547 aus Teuchern an den Vicarius Kilian Meusel in Naumburg gerichtet sind, worin er letzteren bittet, die hinterlassene Habe seines jüngst verstorbenen Bruders, des Domdechanten Günther v. Bünau, vor den Kriegsunruhen — wenige Wochen zuvor war die Schlacht bei Mühlberg geschlagen — zu bergen; er selbst werde aus dem kaiserlichen Lager zwei Spanier zum Schutz seines Hauses in Teuchern erhalten. Unser Rudolf v. B. war, wie sein Bruder Günther, mit Bischof Julius Pflug befreundet; als Günther bei seinem Bruder in Teuchern zum Besuch war, bestellte er von diesem und der Hausfrau desselben Grüße an Pflug (der Brief, wahrscheinlich vom Jahre 1541, abschriftlich im hiesigen Domarchiv). — Über einen älteren Rudolf v. B., der 1505 als Naumburger Domherr starb, der Überlieferung nach „der schöne Bünau“ genannt, der vor seinem Tode angeordnet haben soll, daß eine bestimmte Zeit nach seinem Ableben seine Gruft geöffnet und er dann so, wie man ihn finden werde, auf dem Grabstein bildlich dargestellt werde, vgl. Mitzschke, Naumburger Inschriften (1877), S. 72 f.

1) Vgl. vorige Anm. Zum erstenmale als Domdechant wird Günther v. B. in einem Aktenstück vom Jahre 1526 erwähnt. Im Domarchiv finden sich noch mehrere Stücke des Briefwechsels zwischen ihm und Julius Pflug aus den Jahren 1541—1546, auch ein ehrerbietiger Brief Medlers an ihn vom Jahre 1543. Nach jenen Briefen erscheint Günther v. B. als vertrauter Gesinnungsgenosse Pflugs; unterm 21. März 1543 z. B. äußert er sich gegen diesen über den „eingedrungenen Amsdorf“ und den „unerhörten Eingriff des Kurfürsten“ u. s. w. Übrigens ist er auch der Feier von Amsdorfs Einweihung als evangelischer Bischof am 20. Januar 1542 ferngeblieben. Vgl. noch besonders Rosenfeld, Geschichte des Naumburger Bischofsstreits, in Zeitschr. für Kirchengesch. XIX, 157 f. 166. 168. 176. — Andere Männer gleiches Namens bei Burkhard a. a. O.; Kawerau, Jonas Briefwechsel I, 171; Mitzschke, Naumburger Inschriften, S. 41 f. 75 f. 103. 105 f. u. ö.

2) Sonst unbekannt. Wahrscheinlich haben die Bünaus die Abordnung dieses Stiftsbeamten zu Wolschendorffs Unterstützung veranlaßt.

mit Empfehlungsbriefen Rudolfs von Bünau und der Gemeinde Teuchern versehen, eine Reise nach Wittenberg zu Luther, um dessen Fürsprache bei jenen Visitatoren zu erlangen und so der drohenden Amtsentsetzung zu entgehen. Er kam dort am Freitag den 27. August 1540 an. Über seine Begegnung mit Luther am Sonntag den 29. August, über dessen freundliche, aber bestimmte Weigerung, in die kirchlichen Verhältnisse des albertinischen Sachsen sich einzumischen, und über einige sonstige Reiseerlebnisse erstattete er darauf, nach Teuchern heimgekehrt, am 2. September jenem Naumburger Dechanten Günther von Bünau schriftlichen Bericht mit der Bitte, ihn nun anderweit zu versorgen. Diesem Bericht legte er auf einem besonderen Blatte Luthers Antwort bei, die zwar nur mündlich erteilt, alsbald aber von seinem Begleiter Magister Andree genau aufgezeichnet worden war. Beide Schriftstücke, von Wolfchendorffs Hand geschrieben, befinden sich im Archiv des Domkapitels zu Naumburg a. S. [1]); sie lauten folgendermaßen [2]):

DEm Ehrwyrdigenn Edelenn vnnd Ernvhestenn Herrn Gunther von Bunaw Thumdechanth zcw der Naumburgk ꝛc. meynem grosgunstigen lieben Herrnn [3]).

Gottes gnad vnd fride in Christo: fulgende [4]) Meyn gantz wyllig vntherthenige dinst alleczeyth zcuuor. Erwirdiger Edeler vnd Ernvhester grosgunstiger lieber Herr vnd patron [5]). Nach Ewr Erwirde, auch der selbigen bruder, auch meines grosgunstigen Lieben

---

1) Das Archiv ist von Dr. Rosenfeld geordnet; demselben verdanke ich die Zuweisung der hier veröffentlichten und benutzten Archivalien.

2) Wir drucken sie unter Beibehaltung der alten Orthographie, doch die meisten Abkürzungen auflösend und die alte Interpunktion der modernen annähernd.

3) Unter dieser auf dem Umschlag geschriebenen Adresse steht von Bünaus Hand: „pharr zu Teuchern". Folglich haben wir das Original des Briefes vor uns.

4) Was soll dieser ungewöhnliche Ausdruck hier bedeuten? Vielleicht = „auch fernerhin"?

5) „Patron" im rechtlichen Sinne war der Dompropst von Naumburg (vgl. Burkhard a. a. O.).

Herren vnd patron, Rath vnd guth duncken byn ich vergangen freytags nach wyttenbergk gereyst zcw Doctori Martino vmb vorhoer vnd vorschreybung an furstliche visitatores zcw Thuringen. Hab auch wolgedachtes meyns Herren vnd der gemeyn zcw Teuchern, wy woll sy yhr Sygel vorloren wolden haben, vberantworth. Dar zcw mir magister Burckardus Andree, des Styffts zcw Zceytz bawmeyster, fleyssig gedieneth. Zcw dem [1]) ich angefeher am Sontag yhn der predig kam vnd meyner sache vnterrycht that. Wy woll ich heth gehoff, D. Martinus wurde gepredigeth Haben, Szo hath er zcuuor am Sonnabenth zcur Vesper predigeth, vnd szo yhm eyn schwacheyt aber schwyndel zcw komen, hath er müst auffhoren [2]), Ehr dy stunde verloffen, darvmb prediget eyner des Namen Cordatus [3]). aber gedachter D. Mar. war yhn der selbigen prediget, Vnd szo er dy selbige fleyssig aufs stunde, darnach Sunge dy gantz Kirche [4]) Veni sancte spiritus ꝛc., do trath Doc Mar. fur den Höhe altar vnd weyhet funff pfaffen [5]). szo das ampt alszo verbracht vnd vylgemelter Doc. aufs der Kirchen gieng, trath der Magister zcw yhm vnd vberantworth yhm dy brieff, dy dan der Doc. fruntlich an Nham vnd dem Magistro vnd mir Nach Essens wyder beschiedt. Nach gehaltner malczeyth sey wir beyde wyder zcw yhm komen. Hath der Doc mir mundtlich antwort geben, wy eyngelegt, also hab ich meyn abschiedt myt danckjagung genomen. Susten hath es allenthalben, Goth lob, wol zcw gangen.

---

1) Nämlich Luther.

2) Luther war damals besonders durch den schlimmen Ehehandel des Landgrafen Philipp hart mitgenommen; die darauf bezüglichen Briefe und Verhandlungen sind aufgezählt bei Kolde, Analecta Lutherana, S. 348—367. Auch sonst war Luther in jenen Tagen sehr mit Arbeit überlastet; man vgl. De Wette V, S. 303 unterm 27. August: „has inter decem literas“.

3) Also kurz vor seiner Übersiedelung nach Stendal. Vgl. Wrampelmeyer, Cordatus' Tagebuch ꝛc., Vorwort S. 16. 20.

4) Die Gemeinde singt. Nach Luthers Ordinatio ministrorum vom Jahre 1537 sollte es der Chor singen (Rietschel, Luther und Ordination, S. 11 ff.; Hering, Hilfsbuch z. liturg. Studium, S. 155).

5) Es waren Georg Austen, Barthol. Hoburg, Friedr. Lange, Laur. Schaller, Magister Christoph Lasius. Näheres bei Buchwald, Wittenberger Ordiniertenbuch I, Nr. 213—217.

Digitized by Google

Dan ich zcw eynem Licenciaten von Zcwycka, Mulpffort [1]) genant, Zcwr Herbrigen war 2c. Auch Hath den selbigen Sontag eyn Newr Doctor auſs [2]) gallia aber Francfreych vom Churfursten geschickt angeschlagen in iure zcü lesen, Heyst Michael Nigoüeus [3]): denn man sehr lobet, sall eyn man bey xxii Iharen sey, trefflichen im rechten erfaren Vnd gerumter Orator, kan aber nicht deutsch, dem lauffen vyll auditores zcw. Dan vyl Studenten Do selbs seyn 2c. Erwyrdiger Herr, weyſs Nuhn meyner sachen keyn rath. befelhs dem almechtigen Goth vnd E. E., auch derselbigen bruder,

---

1) Jedenfalls ein Verwandter (Sohn?) des bekannten Zwickauer Bürgermeisters Hermann Mühlpfort; wahrscheinlich identisch mit dem Magister Herm. Mühlpfort, welcher als Arzt am 9. März 1545 in Wittenberg starb. (Vgl. Script. publ. Academ. Witeb. I, 114.)

2) Ein „ex“ vor „auſs“ ist in der Handschrift getilgt.

3) Am 10. April 1541 wird nach Förstemann Alb. Aacad. Witeb. p. 187 in Wittenberg inskribiert „D. Michael Nigouius natione Gallus juris utriusque doctor et Professor juris ordinarius“. Am 31. März 1542 schreibt Melanchthon an Spalatin (Corp. Ref. IV, Sp. 792): „Audi historiam de doctore Gallico, qui hoc anno Wittebergae praelegit. Semper mihi visus est simplici et probo ingenio esse, et discedens mihi dixit, se non abjecturum has sententias, quas hic didicisset, de fide in Christum. Hortatus tamen sum, ne sibi periculum accerseret. Rediit Lutetiam, ubi pecuniam apud quendam deposuit, qui cum eum audisset de nobis non spurce loquentem, defert hunc apud Tyrannos. Rapitur ergo in carcerem noster amicus et jubetur recantare, quod cum nollet facere, pars linguae ei praecisa est, sic ut voces tamen adhuc sonaret articulatas. Iterum jubetur recantare, quod cum nollet facere, dicitur combustus esse.“ Und am 1. April an Jonas (Corp. Ref. IV, Sp. 794): „De doctore Gallico Michaele audio proditum esse a quodam, apud quem deposuerat pecuniam.“ Darauf schreibt am 3. Mai 1542 Spalatin an Herzog Albrecht von Preußen (Voigt, Briefwechsel d. berühmt. Gelehrt. mit Herz. Albrecht, S. 559): „In Frankreich geht die Verfolgung noch fort, so daß man neulich Herrn Michael Nigelius (so!), der Rechte Doctor, der im vergangenen Sommer und Winter auf des Kurfürsten von Sachsen Besoldung mit großem Fleiße gelesen hat, einem sehr ehrlichen frommen gelehrten Mann, zuerst die Zunge zum Teil abgeschnitten und, da er sein Bekenntnis nicht hat widerrufen wollen, ihn darauf als einen Ketzer verbrannt hat. Das hat mir auch Herr Philipp Melanchthon, der ihm sehr hold gewesen, geschrieben.“ Unser Brief ergänzt und berichtigt die vorstehenden Angaben hinsichtlich der Wittenberger Anfänge des Nigovius.

byth E. E. wolden Helffen zcw Rathen, das ich auch mocht vor wynters myt Etwas vorsorget Vnd nicht yhm Elende vmbschweben. Das werden E. E. sampt meynem Herren Rudolph dy belonung bey dem almechtigen Goth fynden. Szo wyll ichs auch yhn alle wege fleyssig verdienenn. Datum dornstags Nach decollacionis S. Joannis anno rc. xl.

E. E.

vntheniger (so!) wylliger cappellan Fridericus wolschendorff pfharher eyn wenig zcu Teuchern.

Antworth Doctoris Martini durch Magistrum Burchardum Andree mundthlich entpfangen vnd vorzeychenth.

Alßo Herr pfharher, Es hath Ewr Here der von Bunaw sampt der gemeyn von Teuchern an mich geschrieben mith byth, euch kegen meyner [1]) g. Hern der Herczog zcw Sachssen rc. visitatorn yhn ampt weyssenfels zcuuorschreyben, Welche Euch Eurs pfharampts do selbst zcwentsetzen furhaben. Nün were ich auff Ewres Herren Bunaw begere vnd auch sonst Euch dieses falhs zcuuorschreyben vnd do selbst bey Ewr pfharr ampt, Do man euch gern hath Vnd auch Euch Ewrs Wandels vnd lebens gut Zceugnis gybt, zcw Erhalten vmbeschwerth. Nuhn weyss ich aber Euch nicht zcw bergen, Nach dem Wir Erstlich zcw erhebung vnd anrychtung des hayligen Ewangelij Auff befelh vnser gnedigisten Hern, des Churfursten zcw Sachssen rc., vyll fleyss vorgewandth, Haben sich dy rethe vnd andere vntherthan Herczog Heinrichs zcw Sachssen rc. dieses beclagt, myth an zeychung, Es weren, Goth Lob, Ihn Hochgedachtes Herczog Heinrichs von Sachssen rc. yhres g. Hern [2]) auch woll leuth, dy ane dy Wyttenberger vnd andere des Churfursten von Sachssen Leuth Zcw dieser Sache wusten zcw rathen, das man also vnsers Raths vnd regiments Lauters nichts bedurffte. Solchs haben sy vns zcwgeschreben vnd auch zcw Entbothen. Welchs wir sehr woll zcw friede. Dan wir an das mehr zcw Schycken, dan vns lieb ist. Auch wyssen wir von Gotts

1) Ursprünglich „meh".
2) Ergänze „Landen".

gnaden, das sy das Euangelium von vns haben vnd wir nicht von yhnen. Vnd wollen, ab Goth wyll, yhr mehr entberen dan sy vnser. Dem nach, Lieber Herr pfharrer, Wy woll ich euch zcw dienen genaigt vnd von warheit an dem wyllen nicht fehlt, Doch weyll sye von vns vngeweyseth vnd vngelereth vnd vnregirth wollen sein, Szo weys ich euch dieses valhs, der gestalt wy ich gesucht wirt, Nicht zcw Helffen. dan wan ich gleich von wegen Ewr Auff dy vorschryfft, dy yhr mir habt zcw gestalth, kegen den Visitatorn vorschriebe, Szo wayss ich doch, das sy Es nicht an Nemen wurden, vylweniger wurden sy darnach thun. Dar vmb ist es vyll besser, Ich lass es vnterwegen. Wan ich Euch aber sonst zcw dienen wuste, das wyll ich gern thun. Actum Sontags decollacionis Joannis baptiste anno ꝛc. xl.

Luthers ärgerliche Äußerung über die Räte des Herzogs Heinrich und über die notgedrungene Zurückhaltung der Wittenberger gegenüber der Fortsetzung des Reformationswerks im albertinischen Sachsen wird durch den Briefwechsel des Reformators in den Jahren 1539 und 1540 mehrfach beleuchtet. In seinen Briefen an Anton Lauterbach in Pirna, Hieronymus Weller in Freiberg, Johann Cellarius in Dresden und an andere klagt er offen über die „Mameluken" und „Centauren" am Dresdener Hof, „welche glauben, daß sie nicht etwa bloß zehn Salomos, sondern hundert Götter in ihrem Kopf haben", die mit ihrem Geiz und ihrer Hoffahrt den Fortgang der Visitation und Reformation hindern; ebenso schlecht ist er auf die Leipziger „Epikuräer und Papisten" zu sprechen. Ganz ähnlich, wie in der vorliegenden „Antwort", sagt er z. B. in seinem Brief an Weller vom 24. Juni 1540: er habe alle Gunst beim Dresdener Hof eingebüßt, so daß seine Fürsprache dort eher schaden als nützen könne; er müsse es daher ablehnen, dorthin Empfehlungs- oder Bittbriefe zu schreiben; gebe man doch den Wittenbergern zu verstehen, daß sie sich eine Vormundschaft anmaßten, die man nicht länger dulden wolle. Und schon im Herbst 1539, als es sich um „die andere und rechte Visitation" im Meißnischen handelte, äußerte er sich, am 19. September, gegen den Kurfürsten Johann Fried-

Digitized by Google

rich und den Kanzler Brück in dem Sinne: „Wollen sie eigene Visitatores von den Ihren nehmen, wohl; wo nicht, daß wir je ehe je besser los werden und der Unsern warten" u. s. w. Man vergleiche die Briefe bei De Wette, Bd. V, S. 197 f. 201. 204 f. 206 f. 218. 229. 271. 274. 283. 285. 295 f. 304; dazu Burkhardt, Gesch. d. sächs. Kirchenvisitat., S. 225 ff. 231 ff. 241 ff. 255. 373 ff.

Bekanntlich war die Einführung der Reformation in Herzog Heinrichs Landen wesentlich unter Mitwirkung des Kurfürsten Johann Friedrich und seiner Theologen erfolgt. Bei der ersten Visitation in Meißen sowohl (21. Juli — 26. August 1539) als auch in den Thüringer Landesteilen (vom 3. August an) waren kursächsische Geistliche die Führer gewesen. Jener Umschwung der Stimmung in den maßgebenden Kreisen der Regierung zeigte sich nun auch darin, daß bei der zweiten Visitation im August 1540 kein Theolog Kursachsens mehr mitwirkte. (Burkhardt a. a. O., S. 256. 274; vgl. oben S. 100 Anm. 1.)

In der den Thüringer Visitatoren erteilten Instruktion ferner vom 4. August betonte Herzog Heinrich, daß man die erste Visitation etwas „eilig" betrieben habe, und ordnete eine gründlichere Prüfung der Geistlichen sowie überhaupt schärfere Maßregeln gegen die der Reformation feindlichen Elemente im Sinne der ernestinischen Visitationsinstruktion an. (Burkhardt a. a. O., S. 250 f.) Unter diesen Umständen wird nun auch die Absetzung jenes Pfarrers Friedrich Wolschendorff zu Teuchern verständlich. Als Grund dafür wird sein Festhalten an katholischen Lehren und Zeremonieen anzunehmen sein; diese seine religiöse Parteistellung wird durch das Wenige, was von seiner Person bekannt geworden und oben S. 99 f. Anm. zusammengestellt worden ist, hinreichend beglaubigt. Jedenfalls kann sein Lebenswandel — der, wie wir wissen, bei andern Pfarrern jener Gegend besonders tadelnswert war, vgl. Burkhardt a. a. O. — nicht die Veranlassung zu seiner Amtsentsetzung gewesen sein; denn die Unanstößigkeit seines Lebens bezeugt ja Luther selbst auf Grund der beiden ihm überreichten Empfehlungsbriefe, während er die Stellung des Pfarrers zur Lehre unerwähnt läßt.

Daß aber solch ein katholisch gesinnter Pfarrer überhaupt

Digitized by Google

Luthers Fürsprache erbitten konnte, erklärt sich wohl teils aus der Erinnerung an die unter den Auspicien der Wittenberger geübte mildere Praxis der ersten Visitation teils aus der Thatsache der damaligen Vergleichsverhandlungen zwischen den Evangelischen und Katholiken, — ich erinnere an den Frankfurter Konvent vom Jahre 1539, ferner an die Tagungen zu Schmalkalden im Frühjahr und zu Hagenau im Sommer 1540 — wodurch für das öffentliche Urteil doch noch die Möglichkeit einer Aussöhnung der Religionsparteien bestehen blieb. Jedenfalls erscheint jenes Verhalten der Bünaus und Wolschendorffs als ein merkwürdiger Beweis des Zutrauens, das auch die der Reformation feindlichen Elemente gegebenenfalls zu Luthers persönlicher Gerechtigkeit, Duldsamkeit und Milde hegten.

3.

Zu Luthers Briefwechsel.

Von

D. Georg Buchwald.

Der Eingang des Briefes an den Rat von Kitzingen (De Wette IV, S. 502 f.) vom 20. Januar 1554: „Wie euer Bitt gewest ist" weist auf einen Brief des Rates von Kitzingen hin, der bisher unbekannt geblieben ist. Er fand sich in einem Aktenstück der kgl. bair. Pfarrregistratur zu Kitzingen im Konzept und zwar an Luther und Melanchthon gerichtet. Gelegentlich der Besetzung des Kitzinger Pfarramtes nach dem Tode Martin Megleins sind aber zwischen dem Markgrafen Georg von Brandenburg einerseits und Luther und Melanchthon anderseits nicht weniger als fünf Briefe gewechselt worden. Vielleicht finden sich dieselben unter den Beständen des nach Berlin übergeführten Archivs der Plassenburg. Die folgenden Schriftstücke lassen erkennen, daß vor dem 5. Dezember 1533 drei und vor dem 19. Dezember 1533 weitere zwei

Briefe gewechselt worden sind. So lange dieser Briefwechsel uns fehlt, sind die folgenden Schriftstücke als Erweis dafür, daß derselbe einst geführt worden ist, von Wert. Vgl. Buchwald, Geschichte der evangel. Gemeinde zu Kitzingen. 1898. S. 67 ff.

I.

Markgraf Georg von Brandenburg an den Rath zu Kitzingen. (5. Dezember 1533.)

Von gottes gnaden Georg Marggraf zu Brandenburg ꝛc.

Vnnsern grues zuuor, Lieben, getreuen, Alls Ir vnns jetzo geschriben vnd zuerkennen gegeben, was Ir hieuor eurs pfarherns, herrn Martin Megleins [1]) tödtlichen abgangs halbenn an damalls vnsere Stathalter vnd Rethe Im hauß zu Onoltzbach gelangen lassen, vnnd gebetten, Das haben wir mit anderweidt erinnerung vnnd bit, euch mit andern gelerten vnnd Christlichen Pfarherrn vnd Caplonen, damit Ir vnnd gemein Pfarr volckh notturfftigclich, Christlich vnnd wol versorgt vnnd fursehen seit, zuuersorgen, vnnd dieselben noch vor Petri, nachdem zur selben Zeit eur Caplon [2]) seinem berueff nach die pfarr im Closter annemen werde, hinab zuuerordnen oder das Ir selbst bey vnnsern Christlichen Pfarrherrn zu Onoltzbach, Chrailshaim oder dem Prediger zu Hall nachfrage halten möchtet, alles nach lenngs hören lesen, vnnd vernomen, Vnnd seien hieuorigs eurs schreibenns, damals gedachten vnsern Stathaltern im Haus zu Onoltzbach gethan, vor der Zeit bericht worden, Dorauff wir auch allsbaldt den Erwirdigen vnnd Hochgelerten Herrn Martino Luther Doctori vnnd Philippo Melanchthoni gein Wittennberg geschrieben vnnd begert haben, vnns einen frommen, Christlichen vnnd gelertten Man, der der Pfarr bey euch Cristlich vnnd wol verseen mög, zum furderlichsten herauß zeordnen, Die vns nun zwen, alls herrn Jorgenn Schmaltzing [3]) vnnd herrn Christoffen Hoffman [4]), so dauor auch ein zeitlanng bey euch Prediger gewesen ist, fur gelertte,

1) Vgl. a. a. O. S. 38 ff.
2) Philipp Horn vgl. a. a. O. S. 94.
3) Vgl. a. a. O. S. 74 ff.
4) Vgl. a. a. O. S. 22 ff.

Digitized by Google

geschickte, frome, erfarne vnnd sittige Menner angetzaigt vnnd furgeschlagen, vnnd vnns zu derselben ainem alls Pfarrherrn gein Kitzingen getreulich gerathen, darauff wir Inen auch, auff jetziges eurs schreibens zukunfft widerumb antwort gegeben vnd gebetten haben, beede obgemellte Predicanten, zeitlich vor Petri heraus ze vns zeordnen, also das wir willens vnd entschlossen sein, euch zum furderlichsten vnnd besten als gescheen mag, hierinn zuuersehen, Das wollten wir euch, deß ein wissen ze haben, euch auch darauff zuuerlassen, gnediger mainung nit vnangetzaiget lassen. Datum Plassenberg Freittags nach Andree Anno ꝛc. xxxiij[ten].

G. Berchtold
Secretarius mpr.

Aufschrift: Vnnsern lieben getreuen, Burgermaistern vnnd Rathe tzu Kitzingen.

II.

Markgraf Georg von Brandenburg an den Rath zu Kitzingen. (19. Dezember 1533.)

Von gottes gnaden Georg Marggraf zu Brandenburg ꝛc.

Vnnsern grues zuuor, Lieben getreuen, wiewol wir vnnserm amptman, Rathe vnd lieben getreuen, wolffen von Chrailßhaim diser tag alhie aigner person zuuersteen geben haben, was vns durch die Erwirdigen, hochgelerten Doctor Martin luther vnd philip Melanchthon auf vnser schreiben herrn Georgen Schmaltzing halben, den wir euch zw einem pfarrer vermaint, fur vnderricht gescheen sey, Nemblich, daß sie denselben bede seiner leer vnd wandels halben zw ainem tuglichen pfarrer in ein grosse Comun geacht vnd gehalten vnnd nit gering lob geben haben, des versehens, es sey numer euch ferner angezaigt, So geben wir euch doch dasselb hiemit auch zuuersteen, vnnd schicken euch demnach ein schreiben an die obgemelten bede herrn, euernthalben von vns vmb erforderung des Schmaltzings alls zu euerm kunfftigen angeenden pfarrer gescheen, darinn wir dieselben furter auch ains Caplons halben ersucht haben, solchen brief mogt Ir neben euerm schreiben zum furderlichsten gein wittennberg schicken, damit Ir zum furderlichsten mit pfarrern vnd

Digitized by Google

Caplonen widerumb zu euer notturfft versehen werdet, Euch zu gnaden sind wir genaigt, Datum Blassenberg am freitag nach Lucie Anno ꝛc. xxxiij. George von Bendorff

Hofemeyster significavit.

Aufschrift: Vnnsern lieben getreuen Burgermaystern vnnd Rathe zu Kitzingen.

III.

Der Rath zu Kitzingen an Luther und Melanchthon.

(1. Januar 1534.)

Dem Erwirdigen vnd hochgelerten hern, hern Martin luther Doctor ꝛc. vnd magister philipo melanchtoni zu wittemberg ꝛc. vnnsern Groß-gunstigen lieben hern.

Erwirdigen vnd hochgelerten, ewern erwirden Sint vnnser gannz geflissen willige dinst allzeit zuuorberait. Großgunstige, lieben hern, Nachdem das pfarr vnd predigambt hie zu kitzingen durch absterben des Erwirdigen vnd wolgelerten hern Magister martin Megleins seligen, jetzo bey vnns ledig steet, dann das soliche ambt biß vf kathedra petri schirst kunfftig durch andere, als ein caplan oder vicarien versehen werden, Derwegen wir bey dem durchleuchtigen hochgebornen fursten vnd hern, hern Georgen Marggrauen zu brandenburg vnd herzogen zu Schlesien ꝛc. vnserm landsfursten vnd gnedigen hern vndertheniglich ansuchen gethan, vns widerumb mit pfarrhern vnd predigern, auch caplanen gnedigclich zuuersehen, vf das alhie zu verkundung das wort Gotes vnd reichung der heiligen Sacramenten nit mangel erschine, nachdem vnser caplan auff vnser zulassung anderer end hie zu eim pfarrambt beruffen worden ist, Darinnen wir sein furstliche gnaden, Als ein loblichen Cristenlichen fursten genaigt gefunden, vnd von ewern erwirden etlich gelerte männer vf seiner f. g. ansuchen angezeigt sint, furnemlich den Erwirdigen hern Georg schmalzing, Das der von E. f. gefurdert worden, bede seiner leer vnd wandels halben zu einem tugenlichen pharrhern in ein grosße Comun geacht vnd gehalten vnd nit gering lob gegeben. Darumb hochgenanter vnser gnediger her vnd wir auf solich E. E. gescheen furderung zu demselbigen genanten hern Georgen schmalzing auch naigung haben. Vnd weil der vorig vnser

Digitized by Google

pharrher, her Martin Meglein seliger, bede das pfarr vnd predig ambt mit grossen vleis vnd sorg versehen, darumb wir im von dem predig ambt sonder belonung geraicht, souern hern Georgen schmalzing dasselbig auch gelegen, Sint wir genaigt vmb seiner merer enthaltung willen Jme solichs auch zuuergönnen ꝛc. Hierauf so schicken E. E. wir von hochgemeltem vnserm g. h. Marggraf Georgen ꝛc. vf vorige handlung verrer schrifften zu, darinnen sein f. g. vnsers versehens gedachten hern Georgen schmalzing vnsern halben zu vnsern konfftigen angeenden pfarrhern hieher erfordern, Darneben auch E. E. eins Caplans halben ersuchen, wie E. E. hieneben zuuernemen. Vnd Jst vnser gar dinstlich vnd hoch vleissig bit, E. E. wollen vmb furderung Gotes diennsts seins hailgen worts willen genants vnsers gnedigen hern vnd landsfursten schreiben vnd gnedig begern hieneben gutwillig volg thun, vns vilgemelten hern Georgen schmalzing, als zu vnserm kunfftigen angeenden pfarrhern zum furderlichsten es vor kathedra petri schirst sein kan, zuschicken vnd vns auch zu einem tugenlichen gelerten caplan furderlich sein, das der auch mit heraus köme. Die wollen wir mit irer zimlichen enthaltung redlich versehen, Jn vnserm beuelch haben vnd solichs mit vnserm gebet gegen Gott E. E. halben allzeit inngedenk vnd dazu ganz willigclichen zuuerdinnen geflissen sein, vnd biten gunstiger widerantwurt bey diesem vnserm boten. Datum am newen Jarstag Anno ꝛc. xxxiiij.

E. E.

willige

Burgermeister vnd rathe

der Stat Kitzingen.

IV.

Der Rath von Kitzingen an Kilian Goldstein.

(1. Januar 1534.)

Dem wolgelarten erbarn vnd achtbarn magister Chiliano Goldtstein burger des Rats zu wittemberg vnserm besundern lieben hern vnd freundt.

Vnnser willig vnd freuntlich dinst allzeit zuuor berait, wolgelerter Erbar vnd achtbarer lieber her vnd freundt. Nachdem auf

Digitized by Google

anregen unsers g. h. marggraf Georgen zu brandenburg, herzogen zu Schlesien ꝛc. vf todtlichen abgang unsers pfarrhern seligen von den Erwirdigen und hochgelerten hern hern Martin luther Doctor und magister philipo Melanchtoni zu wittemberg ꝛc. unsern groß- gunstigen lieben hern, seinen f. g. und uns zu unserm konfftigen angeenden pfarrhern hieher gein kitzingen gefurdert worden ist, der Erwirdig und wolgelert her Georg Schmaltzing ꝛc. dorauf von unserm g. hern und uns hieneben an gedachten hern Doctor martin Luther und magister philipo Melanchtoni geschriben, darinnen gedachter her Georg schmaltzing zu unserm pfarrhern hieher erfordert wurt, Ist an Euch unser freuntlich bit, Ir wollent gegenwertigen unsern boten furderlich sein, das die brief obgemelten hern uberantwurt und uns dorauf schrifftlich widerantwurt erlangt werde, uns darnach wissen zu richten, wollent auch bey gedachten hern Georgen schmalzing von unsern wegen anregen und furderlich sein, zu einem gelerten tugenlichen caplan, und das sie, so bald vor kathedra petri schirst sein kann, sich hieher verfugen zu annemung und vorsehung des pfarrambts alhie, wie grosse merckliche notturfft erhaischt, damit nit mangel erscheine, Als wir uns vertrösten und solichs umb ewer erbarkeit zuuerdienen geflissen sein wollen. Datum am newen Jarstag Anno ꝛc. xxxiiij°.

B v R
der stat Kitzingen.

V.

Luther an den Rath zu Kitzingen. 20. Januar 1534.

de Wette IV, S. 502 f.

Die in der Kitzinger Pfarrregistratur befindliche Abschrift hat S. 503, 1: Schmaltzing 4: sonsten 5: dünne 6: Hiemit.

VI.

Kilian Goldstein an den Rath zu Kitzingen.

(22. Januar 1534.)

Mein gantz willig unnd unverdrossen dienst beuor, erbare, wolweisse, gunstige lieben herrn unnd besondere forderer, Es habent

e. w. eine schrifft durch meinen gutten freund Hieronimum Berbing kurtz vorschiner zeit an mich gelangen lassen, dieses ungeuerlichen inhalts, das ich neben ewern zuubersandten brieffen bei den erwirdigen vnnd hochgelartenn herren Doctori Martino vnd Philippo daran mit allem vleiß sein wolte, vf das e. w. nhun nach todlichem abgang ewers vorigen pfarhers mit einem frommen, gelarten seelsorger widderumb möchtent versorgt werden rc. Nhun will ich e. w. hierauf dienstlichs vleis nicht bergen, das ich also bald, wie auch zuuor langst von mir geschehen, mit obgedachten herren vfs vleissigest derhalb gehandlet vnnd endlichen souil in Irem Rath vnd gutduncken funden, das e. w. mit diesem hiemit abgefertigten herren magister Schmaltzing zu aller notturft vnd vffs best als mit einem pfarher vnnd selsorger versorget sein mogent, Dan one das, das er eines erbaren, sittigen gutten wesens vnnd wandels, so ist er auch mit verstandt vnd geschicklicheit zu leren dermassen von gott begnadet vnnd begabt, das es bei mir gar kein zweifel, er werde e. w. vnnd einer gantzen gemein zu kitzingen mit der zeit nhur lieb vnnd werd sein, besondern dieweil ja itzundt auß sonderlichen vngefell, nicht geringer mangel ahn wolgeschickten geistlichen personen, vnnd fast zu besorgen, das es mher vnnd mher ins abnemen kommen werdt.

Derwegen wunsch ich e. w. hiermit zu diesem ewerm newen Pfarher gluck vnd alle seligkeit vnnd e. w. sollen sich des gentzlich zu mir versehen, das ich zu allem dem jenigen, das e. w. gemeiner stadt, meinem lieben vaterlandt gefellig, nutzlich vnnd dienstlich sein mag, in alleweg willig vnnd bereidt sei. Datum Wittenberg Donerstags nach Anthoni Anno rc. xxxiiij.

Kilianus Goltstein
E. W. williger.

Aufschrift: Den Achtbarn, erbarn vnd wolweisen Burgermeister vnnd Rath zu Kitzingen, meinen gunstigen herren vnnd forderern.

Digitized by Google

Bemerkungen über Martin Meglein und Christoph Hoffmann.

Über Martin Meglein ergibt sich aus Kitzinger Akten folgendes: Anfang des Jahres 1525 hatte der Rat von Kitzingen an Conrad Fuchs, Chorherrn zum Neuenmünster in Würzburg geschrieben, daß sie den Pfarrer Johann Schenck „nit lenger haben" wolten. Unter dem 20. Februar teilt Fuchs den Kitzingern mit, daß er Schenck „geurlaubet" habe. Weiter heißt es in diesem Briefe, „geb ich euch gutlich zu verstehen, das ich mich allenthalb noch einem gelerten vnd geschickten pfarrher vmbgethan, zum letzten hab ich aus furderung hern Johan polyander vnsers predigers zu wurtzburg [1]) mit einem gehandelt, der von Ebern ist vnd mit gedachtem vnserm prediger studirt hat [2]), auch ein zeitlang bey vns zu wurtzburg gewesenn vnd mit dem prediger vnd mir zu Disch gangenn, Darob ich seinem wandel erkant, kan mir in vnser prediger konsthalb nit genuck verlobenn, er sey in hebreisch, grecisch, lateinisch außbundig gelert". Unter dem 1. März schickt Fuchs mit einem Empfehlungsbrief den Prediger, den er in jenem Schreiben gemeint hat, Martin Meglein, nach Kitzingen. Hier wirkte er in echt evangelischem Sinne, bis er am Charfreitag 1527 infolge eines die Wiederaufrichtung des alten Kultus fordernden Befehls des Markgrafen Kasimir von Brandenburg Kitzingen verließ und sich zu dem Grafen von Wertheim begab. Aber bereits Freitag nach Kantate kehrte er zurück und predigte am Trinitatisfeste zum ersten Male wieder. Mehrere Predigten von ihm sind uns nachschriftlich erhalten. Anfang Oktober 1533 starb Martin Meglein, neben Christoph Hofmann der Reformator von Kitzingen.

Über Christoph Hoffmann erzählt uns ein handschriftlicher Bericht auf der Pfarrregistratur zu Kitzingen [3]): „Als man zählt nach der Gebuhrt unsers Herrn Jesu Christi 1522te Jahr um St. Laurentzen Tag [4]) hat sich Gott der Allmächtige deren von

1) Vgl. De Wette II, S. 658. Enders, L. Briefw. V, S. 180.

2) Vgl. Buchwald, a. a. O. S. 39.

3) Von Johannes Beringer, W.-S. 1519/20 zu Wittenberg immatrikuliert.

4) 10. August.

Digitized by Google

Kitzing (die auch wie andere durch mancherley verführische Lehr von ihme abgewichen und weit von seinen Wort irreten) erbarmet und ihnen durch sein göttlich Fürsehung und Mittel einen frommen und fast gelehrten Mann der heil. Schrifft mit Nahmen Christoph Hoffmann von Onoltzbach zugeschickt, welcher das Evangelium Christi mit großen Ernst und Eifer Gottes gepprediget, darum er denn erstlich von den vermeinten Geistlichen und andern, viel Anstoß erlitte und hefftig gefeindet ward, endlich aber legt sich einer mit gantzer Macht wieder ihm, mit Nahmen Christophorus Fluhrheim [1]), der Zeit Lateinischer Schulmeister zu Kitzingen, der wolt probiren, daß der Mensch ein freyen Willen hette, und daß ein fegfeuer wäre, auch daß man die heiligen anruffen solt. Aber obgedachter Prediger schweiget und dämpffet ihn mit gewaltig Zeugniß der heiligen Biebel. Es ward auch gedachter Prediger von dem gemeinen Mann nicht anders, denn der junge Luther genant, Denn er den D. Martinum Lutherum mit mir von 20er Jahr an biß ins obgenannte 22er Jahr hat öffentlich zu Wittenberg hören predigen und lesen, daher ihm dieser Nahm Luther beliebe." Infolge der Reaktion im Jahre 1527 reiste er „wiederum hinein gen Wittenberg zum Doct. Martin Luther und zum Philipp Melanthon (die ihn wohl känten und sehr lieb hatten) Gottes Rath bey ihnen zu suchen".

Enders, Luth. Briefw. IV, S. 50f. scheint doch dem Jahre 1525 zuzuweisen zu sein. Beringer berichtet unter dem Jahre 1525: „Dieser Carlstadt kam in obgemeldtem Jahr zu denen von Kitzingen, war etliche Tag alda, konnt aber nicht unterkommen, denn es hätten etliche einen Scheuen vor ihm, zug also wiederum hinweg mit seiner Bärteten Rott hinauf gen Rothenburg uf der Tauber, alda er etliche Predigten thät [2]), und macht vielen (mit seinem Teufflischen Schreiben und Predigten) ein zweifflung des heiligen Hochwürdigen Sacraments halben, auch hie zu Kitzingen." Sicherlich war Hoffmann schon in Kitzingen, als Luther jenen Brief an ihn richtete. Eine Veranlassung, gegen Karlstadt aufzutreten,

1) 1515 in Leipzig immatrikuliert.

2) Ostern 1525.

hätte aber Karlstadts Aufenthalt in Kitzingen 1525 gegeben (Gegen 1525 sprechen allerdings insbesondere Enders a. a. O. S. 50, 11—51, 18).

Die Identität des Kitzinger Christoph Hofmann mit dem gleichnamigen Pfarrer von Jena[2]) beweist folgendes Schreiben an den Rath zu Kitzingen[3]): „Meyn gantz freuntlich grueß zuuor, fursichtige, Erbare, wolweyse, besunder gunstige liebe herren, nach dem der durchleuchstige vnd hoechgeborne furst vnd herre, herr Johann Friderich Hertzog zu Saxsen vnnd Churfurst ꝛc. Mein gnedigster herre, aus gnediger wolmeynung vnd beger mich verordenet hatt durch seyner Churfurstlichen gnadenschrifft, bitt vnd beger der herren zu Jhene, Auch durch furderung seyner Ch. g. verordente visitator, daß ich hynfurt mich begeben solle gehen Jhene deß lands Thuringen, da selbst daß pfarampt zu verwesen, Bin derhalben inn willen, daß ich zu gueth meynen kindern, dern ich nach der gnade vnnd gabe Gottiß funffe beyenander habe, wolle yhre gepurts brieff bey den herren von Hertzberg fordern vnnd nehmen. Vnnd konnen hie mit E. W. wol bedencken, wo sichs geben möcht, daß meynen kindern solich yhre gepurts brieff an vnbekantten orten solten von nötten seyn, daß sie gleich so wol bedurffen wurden die brieff der eelichen verlubtniß vnd höchzeyt yhrer eltern[4]), so geschehen ist zu kitzingen nach gemeyner gwonlicher ordnunge vnd Christlichen brauch, mit eynleyttung vor der kirchen, Jn gegenwertickeyt dazemal deß burgermeysters zu kitzingen, Auch etzlicher mer deß Radts personen vnnd anderer viel frummer leuth vnd burger zu kitzingen vnnd wirttschaff in her Bastian becken hauß gehalten ist, wie dann E. W. wol wyssen tragen. Bitt der halben gantz vleissick E. w. wollen mir eyn schrifftlich gezeugniß geben mitt auffgetrucktem Sigel der Statt kitzingen solicher meyner gehalten eehpflicht, vnd daß ich zu kitzingen eyne frumme wolgezogne dochter gefreyet habe, des geschlechts der

---

1) Corp. Ref. IV, 105. 830. 918. 932. 1058; V, 281.

2) Vgl. Burkhardt, Luthers Briefw., S. 328.

3) Original in der Pfarregistratur zu Kitzingen.

4) Ein solcher aus dem Jahre 1529 abgedruckt in der Monatsschrift für Gottesdienst u. kirchl. Kunst I. 1896. S. 114. Über Hofmanns Hochzeit vgl. Buchwald, a. a. O. S. 25.

Mackeln, Das will ich mit höchstem vleyß vmb E. W. gantz willig vnnd vngespart wo mit ich kan verdienen. Hab der halben auch geschriben meyner lieben geschwegen, der Ersamen vnnd Tugenthafften frawen Barbarn besserin nachgelaßene witfrawen her Jacob Besserers seligen gemahel, daß sie vmb meynet vnd yhrer bosen willen, meynes gemahels, sich gegen E. w. vnd erbarn Radt erbiette gepurlich zu halten vnd zu thun willigen, waß sie schuldig ist, wie dan mir gar zweyfelt, sie werde eß thun.

Beuelch hie mit E. W. vnd erberkayt, auch gemayne Stadt kintzingen inn die gnedige barmhertzikeyt Gottiß vnnd vnsers seligmachers Jhesu Christi, Amen. Geben zu Hertzberg am Montag nechst nach S. Marx tag [1]) Anno 2c. Im 36.

Christoff Hoffmann
vor etlich jaren prediger
zu Kitzingen gewesen.

4.

Luthers Exhortationes post concionem.

Ein noch unbeachtetes Stück seiner Kanzelthätigkeit.

Von

D. Georg Buchwald.

Je mehr Nachschriften von Predigten Luthers ans Licht gezogen werden und je mehr infolge dessen die uns in Drucken erhaltenen Predigten auf ihre Genuinität geprüft werden können, desto klarer zeigt es sich, daß diese Drucke das Individuelle oder vielleicht besser gesagt, das Kasuelle der Predigten Luthers wenig wiederspiegeln. Man interessierte sich hauptsächlich für die grundlegenden reformatorischen Gedanken, die jene zum Ausdrucke brachten

1) 1. Mai.

und beseitigte das Persönliche oder im Hinblick auf Wittenberg und seine besonderen Verhältnisse Gesagte. Luther hatte die Gepflogenheit — und hier liegt der Schlüssel zu dem Geheimnis, wie er es fertig brachte, so überaus häufig in Wittenberg und so oft „ane vorgehenden Fleiß aber sunderliche Studierung in der Eile“ [1]) auf seinen Reisen zu predigen — in den Kirchenjahrespredigten den Kern des Christentums, Glaube und Liebe in steter polemischer Bezugnahme auf die guten, verdienstlichen Werke der römischen Kirche, zu behandeln. War eine Bemerkung persönlicher Art oder ein Eingehen auf besondere Verhältnisse in der Gemeinde geboten, so fügt er das in der Regel als (Exhortatio) der Predigt an. Die Ermahnung zum Gebet bildet den Schluß.

So hat er z. B. am 2. August 1523, mitten im Kampfe gegen das konservative Allerheiligenstift stehend, erst das Sonntagsevangelium behandelt, um im Anschluß daran gegen die „Thumherrn im Stifft zu Wittenberg“ zu polemisieren. Hier war uns nur der zweite Teil der Predigt als „Ernstliche Erinnerung an die Thumherrn im Stifft zu Wittemberg, in öffentlicher Predigt der gantzen Gemeim“ [2]) bekannt, bis es sich aus Roths Niederschrift ergab, daß diese „Erinnerung“ den Schluß der Predigt des 2. August bildete.

Sonst jedoch ist uns gewöhnlich nur die Predigt überliefert, während die „Exhortatio“ fehlt. Dieselbe ist unzweifelhaft von hohem Werte, da sie einerseits mit zu Luthers Kanzelthätigkeit gehört, anderseits eine Beleuchtung der kirchlichen, sozialen und moralischen Verhältnisse Wittenbergs durch Luthers Wort enthält. Es ist wenig, was uns bisher davon bekannt war, und das Wenige verdanken wir handschriftlichen Aufzeichnungen über die betreffende Predigt Luthers.

So kennen wir Luthers Exhortatio zum Gebet im Hinblick auf den Augsburger Reichstag im Anschluß an die Judikapredigt

---

1) So auf dem Titel der Predigt, die Luther am 7. April 1521 in Erfurt (auf der Reise nach Worms) gehalten hat. Erl. Ausg. 2. Aufl. 16. Bd., S. 250.

2) Weim. Ausg. Bd. XII, S. 645 ff.

Digitized by Google

1530 aus der Niederschrift des Johann Stolz [1]), eine „Vermahnung die Kinder zur Schulen zu halten" nach der Reminiscerepredigt 1538 aus einer Wolfenbüttler Handschrift [2]), eine „Vermahnung, daß man unter der Predigt nicht in Bierhäusern liegen soll" im Anschluß an die Predigt am Tage Johannis des Täufers 1539 aus der Niederschrift Johann Aurifabers [3]).

Eine ganze Reihe weiterer Exhortationes enthält der höchst interessante Myconiuscodex der Nürnberger Stadtbibliothek, Cod. Solg. 13 [4]). Dieser enthält Luthers Predigten vom 1. November 1528 — darunter auch die dritte Reihe der Katechismuspredigten Luthers [5]) — bis zum 11. Februar 1532. Diese Aufzeichnungen bilden willkommene Ergänzungen zu den Nachschriften Rörers [6]). Sie enthalten auch die bei Rörer fehlenden Exhortationes. Daß der Schreiber des Cod. Solg. 13 für diese ein hohes Interesse hatte, geht auch daraus hervor, daß er dieselben besonders registrierte.

Diesem Register fügte er eine Reihe ähnlicher Exhortationen aus dem Munde Bugenhagens hinzu. Drei derselben gehören ins Jahr 1532. Am 14. Trinitatissonntag (1. September) ermahnt er, die Tags darauf beginnenden Katechismuspredigten [7]) fleißig zu besuchen. Die große Dürre des Jahres, die elf Wochen (fast von Ostern — 31. März — bis zum 15. Juni) anhielt, bot den

---

1) Buchwald, Ungedruckte Predigten D. M. Luthers im Jahre 1530 auf der Coburg gehalten. Zwickau 1884. S. 8.

2) Erl. Ausg. 2. Aufl. Bd. XX. 1. S. 91 f. (Andere Niederschriften dieser Predigt finden sich in Cod. Cygn. XXXI Bl. 27ª—28ª — Johann Stolz —, Cod. Jen. Bos. q. 24ᵇ Bl. 216ᵇ—218ᵇ — Georg Rörer —, Cod. Regiomont. 327 Bl. 290ᵇ—296ª — Johann Aurifaber.)

3) Buchwald, Elf bisher ungedruckte Predigten von D. M. Luther, gehalten in der Trinitatiszeit 1539. Werdau 1890. S. 65.

4) Vgl. Beiträge zur Reformationsgeschichte. Festschrift zu D. Köstlins 70. Geburtstag. Gotha 1896. S. 51.

5) Vgl. Buchwald, Die Entstehung der Katechismen Luthers u. s. w. Leipzig 1894. S. IX ff.

6) Vgl. „Theol. Stud. u. Krit. 1894. S. 374 ff.

7) Bugenhagensche Katechismuspredigten aus dem Jahre 1532 bilden den Schluß des Cod. Solg. 13.

Digitized by Google

Predigern Veranlassung, das Volk zum Gebet um Regen zu ermahnen. Es heißt darüber in unserm Codex:

Anno domini 1532 tanta erat siccitas et ariditas ut usque ad festum Viti a Pascatis vix ternae pluviae terram irrigaverint, ideo praedicatores summa diligentia populum ad orationem exhortati sunt canentes quoque 'Domine deus, rex deus Sabaoth dona nobis pluviam' et quo deus suam iram averteret et misericordiae et promissionum recordaretur, non nostrorum peccatorum.

Mit jener Trockenheit stand wohl die Feuersbrunst in Belzig (am 14. Juni 1532) in Zusammenhang. Am nächsten Sonntag (16. Juni) nahm Bugenhagen in der Frühpredigt und Luther in der Nachmittagspredigt [1]) darauf Bezug, wie die folgende Notiz besagt:

Eodem anno in vigilia Viti (14. Juni) exusta est civitas *Peltzk. Ideo D. Pomeranus exhortatus est cives, ut eos consolentur in calamitate et illis succurrant exemplumque irae dei sumant et D M dixit illos fuisse impiissimos et avaros et contemptores verbi, ideo nos praedicatores habemus occasionem praedicandi nostris.

Etwas über die Wittenberger Feier des Gregoriusfestes sagt uns folgender Eintrag:

Gregorii.

Exhortacio D. Pomerani ad populum ut ceremonias scolasticorum in Die Gregorii non derideant, sed illos ludos approbent ad persuadendos pueros, ex quibus deinde doctores, Episcopi et praestantissimi viri fieri possunt. Erat autem processio scolasticorum: primo scolastici ferentes crustulas in fasce, deinde maiores natu et eruditione canebant carmina trium [2]), deinde novelli singuli cum vexillis, intra quos consulis filius episcopale diadema habuit, postea sequebantur alii scolastici iuniores.

Ein andermal bittet Bugenhagen, einen armen Soldaten, der

---

1) Cod. Jen. Bos. q. 24[b] Bl. 76[b]—79[a].

2) Ergänze: vocum.

Digitized by Google

einen Bettelbrief habe, zu unterstützen, wenigstens nicht unfreundlich abzuweisen. Dieser Mahnung fügt er ein ernstes Wort gegen die Trinker hinzu:

D. Pomeranus annunciavit militis cuiusdam penuriam, qui cum septennium sub Cesare militasset testimoniumque haberet probatum, cum se proprio gladio lesisset et in summa miseria esset, Consulis veniam adeptus, ut vos visitet. Sed audio vos adeo inhumanos, quod homines petentes contumelia afferatis illisque nihil communicetis. Wer yhn nicht geben wyl, der weyße sie fruntlich abe. Christus tibi hodie suum thesaurum per cataractas celi effundit et tu non vis proximo tuo succurrere tua vilissima parteca. Si igitur pauperes reliqueritis, scitote das yr den hern Christum unbegabet lasset weg gehen. Ve vestrae avaritiae et infidelitati.

Deinde increpavit bibulos qui diebus festis sub concionibus mane usque ad vomitum, ne tales paciantur maxime propter scandalon Euangelii.

Doch wenden wir uns zu den Exhortationes Luthers! Spärlich finden sich solche anderwärts.

Die Predigt am Tage Mariä Reinigung 1539 liegt uns in dreifacher Niederschrift vor (Johann Stolz: Cod. Cygn. XXXI, Bl. 113ᵃ—114ᵇ, Andreas Poach: Cod. Cygn. XXVII, Bl. 12ᵃ—14ᵃ, Johann Aurifaber: Cod. Palat. 42, Bl. 40ᵇ—45ᵇ). Nur die letzteren beiden, die auf dieselbe (leider bis jetzt nicht aufgefundene) Quelle, die Nachschrift Georg Rörers, zurückgehen, haben am Schlusse die Exhortatio. Wir teilen sie nach dem Cod. Palat. mit:

„Vermanung an die Studenten.

Ihr studenten seid anhehr geschieckt, das ihr zucht und gute sitten, nicht das ihr huren und bubenleben triebet, und undtereinander hauen und stechen sollet, aber es seind ihr der bosen etzliche wenig. Die frommen aber wil ich vermanet haben, das sie still und from sindt. Es hat einer ein burger heraus gefordbert. Ihr seidt darumb anhehr geschickt, das ihr studiren sollet. Das seid ihr schuldig bei euer verdamniſs. Do seidt ir vermanet vom Rath, das ir euch stille halten sollet, Item vermanet von euern prae-

Digitized by Google

ceptoribus, das ihr doheim lernet, Und auch von uns predigern und von der gantzen kirchen vermanet, das ihr in gottes namen friede habt. Darnach habt ihr des fürsten ernstlich befhel, das man die nachtlerm abstellen solle, und der kaiser hat befreiet die strassen auffm lande und gassen, auch die heuser und hat die lerm verbotten beim Halss, und der herr Christus saget: 'Wer das schwert nimpt ꝛc. Dir ists nicht befohln, das du das schwert nemest. Dieweil du dan alhier hast der hohen Oberckeit und andern oberckeit Gebot und gottes und des herrn Christi urtteil, so wisset, das ihr vielfelttige morder seid. Dan ihr gottes, des Keisers, Fursten, Stadt, Schulmeisters und kirche Gebot nicht achtet. Wiltu nu die hellen nicht achten, so mussen wir des Friedes achten. Derhalben so vermane ich euch Burgermeister, das ihr stadliche wache haltet. Ihr wisset, das der Teuffel uns feind ist, darnach auch der Bapst und andere widersacher. Es mag wohl sein, das ihrer ein theil drumb anhehr geschieckt sein, das sie lermen anrichten, und man darnach von unser stadt sagte: Sie ist ein mordtgrube. So mag nun ein jeder hinfurder sein haus zuschliessen, und wirdt dergleichen mehr etwas hinfurder geschehen, so hauet flugs drein. Den ihr habt nicht mit menschen, sondern mit tollen hunden zu thun. Und ihr seid siebenfelttig vermanet. Sie sind nun verdammt als morder von Gott, vom keiser, von fursten, vom rath und von der kirchen ꝛc. alhier ligt nun der, so da ist ungehorsam gewest der oberckeit, Gott und dem keiser.

Ihr sollt auch nicht Mommerei halten. Die Papisten wolten gerne ein funcklein anzunden. Warttet, biss das ein besser regiment wirdt. Wen in Italia einer befunden wurde, der ein messer an sich, in Mummerei, eines fingers lang trüge, so ist der kopff hinweg. Es ist trefflich ding umb Hausfried, Landfried, Kammerfried, Bethfried und tieschfried. Und do ich ein knabe war, do forddert ein knecht den herrn heraus des nachts und wurde der knecht druber erschlagen. Dan der haussfried hat die macht, wer drüber erschlagen wirdt, der mags haben. Man thut ihme nichts drumb. Das hat der keiser gebotten und der furst verneuert. Wen ein Morder uber mich wolt und wolt mich todten und ich erwurge ihn, so bin ich dan Landsfurst, der fried im lande hat gebotten.

Drumb vermane ich die jungen leuthe, das sie sich nicht undter die trebern mangen. Sie werden sonst gefressen. Ich hab ihr zu Erffurdt, do ich ein student wahr, viel erfharen, die drüber erschlagen wurden. Als balde einer ein messer tregt, flugs genommen. Alle messer sind des Raths, dan ehr hat befhel, und ehr hat unserm landsfursten geschworen, das ehr allein das schwerdt trage. Die vermanung nempt an und seidt zuchtigk".

Zahlreiche Exhortationes Luthers enthält nun der Nürnberger Cod. Solg. 13. Bis auf eine, die, wie die Bugenhagenschen, dem Register beigefügt ist, stehen sie alle bei den Predigten, denen sie Luther angeschlossen hat, sind also bestimmt datiert. Jene eine ist aber auch nicht ohne Interesse. Sie fordert Beiträge für die Orgelreparatur, die im Jahre 1533 stattfand:

Anno 1533 organum restaurabatur, ibi D M L publice in concione adhortabatur ad ferendos suffiscos pro reparando organo, quia liberale et honestum sit ecclesiae ornamentum, non ut pro cultu dei habeatur, sed ut iuventus mansuescat ad musica assuefacta. Et quod Musica mache feyne geschickte kopfe, cum alioqui nullus labor sit durior magisque tediosus atque instituere tanta sedulitate pueros, quae erumnae facile eciam vincant der steyntreger odder der teychknechte operas. Impellit itaque, ne perpetuo corradant supra modum, cum iam annus fertilis sit, solden nicht alßo ubersetzen, alioqui corradant ex mala parte omnia adeo ut in omnibus angulis vix 4 obulum vice possideant, vel futurum ut propter depraedaciones universitas amoveatur, tum comperientur, quid commoditatis ablatum fuerit. Et datae sunt ad illud instrumentum 133 fl.

Regelmäßig zeigt Luther den Beginn der Katachismuspredigten an, in ernster Mahnung die Gemeinde zu denselben einladend. Uns dürfte am meisten die Exhortatio interessieren, die Luther am 1. Adventssonntag (29. November) 1528 der am nächsten Tage ihren Anfang nehmenden dritten Reihe seiner Katechismuspredigten jenes Jahres vorausschickte [1]).

---

1) Vgl. Buchwald, Die Entstehung d. Katechismen Luthers 1894. S. XI. 1.

Digitized by Google

Adhortacio ut conveniant ad audienda 10 praecepta, fidem, orationem.

Consueti sumus hactenus et ordinavimus quater quolibet anno thirocinia et fundamenta Christianae cognicionis et vitae doceri, quolibet quartali duas hebdomadas, in una hebdomade 4 dies hora 2 pomeridiana praedicari. Illa cum sint nobis multum necessaria, admoneo vos pie, ut illo ipso tempore adsignato cum familia vestra conveniatis, ne alienetis vos ab illo laboris artificiique studiosi, conquerentes damna vestra intermissione laboris unius horae. Considerate, quanta libertate per euangelium donati estis, ut festos dies innumeros remittatis laborique incumbatis. Praeterea quot temporis bibendo, inebriando conteritis, quae omnia non penditis, tantumque temporis verbo indulgentes tediosi estis. Ve vobis qui talem tesaurum spernitis propter avariciam vestram, non permittentes familiae vestrae unam horam audiendi verbi. Permittite illis horam quo ad pleniorem sui et Christi cognicionem perveniant. Insuper hi qui patresfamiliae fuerint, qui liberos, servos ancillasque habuerint, quibus permissis nolint hanc ingredi concionem, illis libertatem suam assigno, ut illos pellant. Ne arbitremini vos patres familias, vos liberos esse a cura familiae dicentes 'O wollen sie nicht neyn gehen, was darff ich sie zwtreyben, ich darff des nicht.' Nequaquam, tu episcopus et dominus pastor illorum constitutus es, cave tuum munus in illos negligas, tali functione neglecta in privatis domibus in contemptum publicum cadimus, sicut hactenus factum videmus. Tu enim rationem reddes pro liberis familiaque tua neglecta, quos si externa internaque educacione neglexeris, tu videris. Curate igitur ut illi ingrediantur hanc concionem. Ego cum *παρροχοῦ* officio fungor, hanc concionem faciam, ich wyll das meyne thuen und meher den wyr verpflicht seyn.

Dieser Exhortatio schließt sich folgende 'Oratio', an. Ist sie uns auch nur in kurzem Excerpt erhalten, so erkennen wir doch vollständig Inhalt und Gedankengang. Der abwesende Bugenhagen pflegt immer der Fürbitte der Gemeinde empfohlen zu werden:

Digitized by Google

Oracio.

Imprimis pro verbi ministris, qui euangelii sunt praecones et populi custodes pii, praecipue pro domino Pomerano nostro parriocho. Pro Romano Cesare, Regibus, ducibus, imprimis pro nostro principe, qui multa graviaque dei nostrique caussa patitur et praecipue a duobus multum insectatur plurimumque adfligitur, qui si nostra paciencia non moti fuerint, oracione illos pugnabimus. Wyr mußen yhn myt eynem vater unßer eyn gutten puff geben, das sie fallen dohyn sie gehoren. Postremo ut quilibet suae familiae rationem habeat.

Auf des Kurfürsten Befehl schloß Luther seiner Lätarepredigt (7. März) 1529 ein Gebet für die Reichstagsverhandlungen und gegen die Türken an. Wir hören darüber aus unserm Codex:

Es ist unsers gnädigsten herrn bephel vor yhn zw bitten, ut consilia Wormensia a deo regantur. Den glewbet myr das gancz speyer wyrt voll Tewffel seyn. Varia stratagemata contra euangelion et ducem nostrum. Huic assistamus piis orationibus, sey wyr nicht myt dem leybe myt yhme, ßo kummen wyr yhm zw hulfe myt unserm glawben und gepet. Deinde cum Turca iam pulsat fores et Germaniam accedit, orandum est sedulo. Nam pii Christiani sunt reges Rephaim et Gigantes in deo fortissimi, die andern lewthen myt yrer sterck helffen und beystehen konnen. Ideo semper orate et praecipue pro nostro principe et ut deus principes et episcopos illuminet et regat. Und obs gleych unsers fursten bephel nicht wher, so seyn wyrs sunst schuldig zw thuen.

Zur Fürbitte für den in Bologna weilenden Kaiser fordert Luther am 4. Advent 1529 (19. Dezember) auf:

„Exhortacio ad oracionem pro externis potestatibus et praecipue pro Cesare nostro qui sub Sathanicis consiliariis versetur nunc Bononiae coram Papa, ne insania eius polluatur ab impietate Papae, ne Cesar invictissimus contra Euangelion insaniens perdat victoriam. Orate pro illo.“

Digitized by Google

Am Sonntag Okuli (20. März) betet Luther 1530 für den Augsburger Reichstag [1]):

Scitis nos orationi esse obnoxios, orare debetis, ideo primo orandum pro religionis personis, ne a Sathana seducantur, deinde pro Magistratu huius mundi. Imprimis cum instant comicia, iam ubi agetur de Turcae tyrannide et de falsis sectis. Aderit enim Sathan Euangelion oppugnaturus, sed vos vestris adsiduis orationibus adeste, ibi eciam in comiciis, ut prospere et at laudem dei concludatur. Nam plures aderunt adversarii consiliarii principum, qui principes a verbo alienent. Contra illos nostra oratione oremus, ne illis succedat secundum illorum animum, etsi non corpore et consiliis praesentes sumus in comiciis, aderimus orationibus nostris. Deus suam voluntatem ibi efficere permittat. Amen.

Zur Feier des Abendmahls, — zugleich bittend, daß man nicht auf einmal zur Beichte komme, sondern sich möglichst verteile —, lädt Luther am 4. Advent (20. Dezember) 1528 ein:

Ceterum oro vos, ut filios et familiam vestram erudiatis eliciatisque ad eucharistiam et ut vesperi sabbatho ad confessionem et examen eant, ne ministri copia obruantur et ne simul omnes accedatis, sed alternis vicibus accedatis. Uber achtage ist es auch gut. Orate pro dispensatoribus Euangelii, pro me, Joanne Pomer, ut in veritate cognita usque ad diem iudicii perseveremus, alii ad hanc veniant, pro principe nostro, ut constans permaneat in dei verbo. Oratio dominica. [Am Rande: pro infirmis.]

Wiederholt fordert Luther auf, während der Litanei in der Kirche zu bleiben [2]). So z. B. an den beiden ersten Adventssonntagen (27. November und 4. Dezember) 1530. Am ersteren Tage fügt er noch eine Warnung vor den Rundtänzen [3]) und eine Exhortacio ad audiendum Catechismum hinzu.

---

1) Vgl. auch Buchwald, Ungedruckte Predigten Luthers, im Jahre 1530 auf der Coburg gehalten. 1884. S. 8.

2) Vgl. auch a. a. O.

3) Vgl. De Wette-Seidemann VI, S. 435.

Exhortacio ad orationem communem et praecipue ad litanias, ne sub illarum oratione e templo currant, quia in iis omnes necessariae precaciones et imprecaciones sint, instatque orandi necessitas contra Turcam, contra Euangelii persecutores excecatissimos, contra pestem, contra caritatem annonae et famem, contra svermerios, quae communes et maxime necessariae sunt oraciones.

Preterea exhortatus est ad pudicam conversationem in saltandis choreis, ne tam turpiter et impudice sese circumgererent, quod eciam in aliis urbibus non est hactenus permissum et nos Euangelii praetextu et ad eius scandalum tanta perpetraremus. Man darff der saw den schwarcz nicht zw hoch bynden, sie hebt yn wol sunst, sed magistratus hoc opus ne conniveret in tanta mala Euangelii, gratia pervenistis ad libertatem conscientiae, ita ut possitis bona conscientia, modo pudice saltaretis. Ideo vellem ut honestae matronae sincerissimique senes in choreis adessent et observarent in utrosque iuvenes.

Über die Exhortatio des folgenden Sonntags lesen wir:

Vehementissimam exhortacionem ad orationem et Litanias cantandas fecit D. Doctor, qui Dei gratia sciremus vim et energiam oracionis, quod oratio praecepta sit a deo et promissio addita und hat uns die wort yns maul geleget. Instare varia et extrema pericula: pestem, famam, bella, Turcam. Wollet yr nicht, ßo gehet ymmer zw drummern. Ich wyls myt euch wagen, ich habe nicht meher den den halß zuvorlieren. Et ego fidelissime credo, quod his litaniis omnes Sathanae technas et iram dei depelleremus. Ideo alacres sitis in oratione.

Am Sonntag Septuagesimä (24. Januar) 1529 ermahnt Luther, fleißig sich am Gemeindegesang zu beteiligen und die deutschen Kirchenlieder zu lernen. Dieser Mahnung fügt er eine ernste Warnung vor der Hurerei hinzu.

Ignaviam vestram video, qui cantilenas illas sacras non discitis quottidianis et diuturnis scolasticorum cancionibus iam fere 7 annos. Nihil omnino illis studetis, ßonder viel meher uff zceuterliedleyn achtet. Vos patres familiae studeatis

vestros informare. Sunt enim tales cantilenae quasi Biblia rudium, etiam doctorum. Vide quam inflammantur pii illis cantilenis. Attende efficaciam et energiam illius Eyn kyndeleyn ßo lobelich. Quod ecclesiam servavit in fide Wer uns das kyndeleyn nicht geborn, so weren wyr alzw mol verloren. Ita Nun bitten wyr den heyligen geyst. Ita nos curavimus, ut optima multaque componerentur spiritualia ad vestrum usum et aedificacionem. Curate igitur diligenter, ut illa maiori diligencia quam hactenus discatis exerceatisque.

Secundo audio scortacionem publicam hactenus diligenter prohibitam iterum insigniter et aperte fieri ad scandalon euangelii. Hoc magistratui commendo, ut illas destruat. Deinde patribus familias commendo suos servos, ancillas et liberos. Tu si non potes continere te, confuge ad matrimonium. Ego moneo vos, ut externe Christiane et pie vivatis, Eusßerlich mit zucht und forcht. Interna vero flagicia et occulta, quorum satis sunt, deo committimus. Nostrum est aperta illa arguere et castigare. Wyr habens Got lob dohyn bracht, das das riche leben ist abgethan. Videte ne Sathanae iterum occasionem detis.

Zu reichlicher Spende des „Opfergeldes" mahnt Luther am 22. Trinitatissonntag (8. November) und am 3. Advent (13. Dezember) 1528. Im Anschluß an die Exhortatio am 8. November schärft Luther den Brautleuten pünktliches Erscheinen zur Trauung ein. Darnach fanden die Trauungen im Sommer früh 8 Uhr oder nachmittags 3 Uhr, im Winter früh 9 Uhr oder nachmittags 2 Uhr statt. Nicht unzeitgemäß dürfte auch für die Gegenwart Luthers allerdings wenig galante Mahnung an die geladenen weiblichen Gäste sein „Jungfrau Gans harre nicht auf Frau Ente".

Die Exhortatio vom 8. November lautet:

Man wyrt dißе wochen das opfergelt erfordern. Ich hoere, das man den fordernden nichts geben wyl und weyset sie unden glich abe.

Deo gratias nos ingratissimi, qui ob talem pecuniam tam avari fitis non tribuentes, sed malis verbis ministros

lacessitis. Ich wolt, das yr das gut iar hettet. Ich byns erschrocken und weys nicht, ob ich meher predigen wyll, yr groben Rulzen, qui non potestis 4 ₰ dare cum bono animo. Scitote ergo nos Wittenbergenses omnino omnium bonorum operum vacuos fuisse, qui nullis stipendiis ecclesiae ministros et ad erudiendos pueros et pauperes educandos in hospitalibus unquam surrogastis. Haec omnia hactenus publicus viscus suppeditavit. Ne ignoretis, quis sit usus illorum 4 nummorum des Opffergeldes: ad tria valet. Parrochum et ministros ecclesiae, Ludimagistrum, Custodem cum summa conscientiae obligatione alere debetis eo animo quo decalogum observare debetis. Non cognoscitis adhuc, ingratae bestiae, illorum officium erga nos, qui omnibus horis pro nostra salute curant, Euangelion, summum thesaurum, praedicant, sacramenta porrigunt atque in summis vitae periculis nos adeunt? Nondum agnoscitis utilitatem iuventutis bene educatae, qui prodesse possint Reipublicae ad magistratum, iudices, praedicatores. Ich wolt lieber euch alten schelmen verliren den die Jugent et praecipue bene educatam. Nescitis, quid Sathanae periculorum per eam imminet, ideo adeo illorum educationi resistit. 3. Non videtis vos pauperum curae obnoxios illosque vobis alendos commissos? Haec tria hactenus ex visco sustentata hactenus nihil oneri sunt. Nhun yr iczunder iiij schebichte ₰ geben sollet, seyt yr beschweret. Quid aliud est, quam si diceretis: Mallemus, quod nulli nobiscum essent Euangelii praecones, nulli pueri erudirentur nullique pauperes alere deberemus, quia vilissimum ad hoc stipendium dare renuitis.

Haec non propter me dico. Nihil de vobis habeo. Ich byn m g h betler nec vestigium pedis proprium habeo et ne nummum uxori et filiis meis certum relinquo, tamen maiore gaudio fruar necessariis quam vos divites et opulenti. Euch zw schanden wyl ich armer betler und partecken hengst bey meyner partecken das leben den yr Reychen hendler und handtwerger. Plus enim habeo quam vos, Wiewol yr myr schir die bissen yn den hals zcelet, darczw yr myr doch nichts gibet. Venient seductores,

Digitized by Google

qui abundantissime de vobis ut hactenus vivent. Penitet me, quod tanta libertate a Thirannis et Papistis liberat estis, vos ingratissimae bestiae, indigni huius thesauri euangelici. Ni aliter feceritis resipiscentes, desinam praedicare vobis, ne margaritas ante porcos proiiciam et sanctum dem canibus meisque studentibus, den armen bethlern myt myr Euangelion pronunciabo. Vos autem pii, vos, inquam, optime sciretis, qua gratitudine verbi ministros tractare debetis, ad illorum necessitatem largiter date, qui ante pessimis seductoribus multo plura tribuistis. Impios vero et ingratos relinquo magistratui puniendos.

Himeneas Nupcias celebrantes ego M L officio παρριοχου fungens moneo, ut in ecclesiam ad benedictionem tempestive conveniant accepturi benedictionem a ministro, ne differant ad meridiem summam vel nunc vesperam, sed conveniant statuta hora, estivali tempore 8 antemeridiana vel 3 vespertina hora, brumali vero 9 antemeridiana vel 2 vespertina. Si qui ultro distulerint, illos benedicendos mihi resigno. Si werden myrs aber wenig danglen. Si qui autem nullam benedictionem habere voluerint, maneant bestiae nullis legibus et ordine indigentes. Wollen sie iha bestien seyn, wollen wyr yn auch darczwhelffen. Invitati igitur se tempestive praeparent ad nupcias und Junckfraw gans harre nicht uff fraw Ente.

Oracionem communem pro principibus et maxime pro Saxoniae duce et parrocho more solito nobis commendavit.

Die Exhortatio vom 13. Dezember 1528 lautet:

Hic Wittembergae quamvis pauperes estis, estis tamen verbo domini visitati et illuminati, ideo maxime curam habete operum fidei et praecipue pauperum et fisci nostri, ex quibus pauperibus, ministris, hospitalibus surrogandum est. Dißen kasten hat yr nicht erhalten, ßundern ewre veter. Nam ego dico vobis, quod nihil ad hoc hactenus dedistis. Facessant impii, qui dicunt „Ja der gemeyne kasten wyrdt reycher werden den das Rathhaws". O utinam fieret. Nam si ministros ecclesiae et pauperes ex illo alere debemus, non sufficiet nobis, ut et aliis mutuo demus, qui indigent ad suum opificium. Dico

Digitized by Google

vobis quod, obstricti estis dei mandato alere ministros ecclesiae et pauperes procurare. Non cogites in tuo libero arbitrio stare opem ferre an non. Dico tibi vere quod aeque et ex mandato debes illos alere ac tuos liberos et teipsum. Sin minus feceris, eris indignus Euangelio. Ideo adhortor vos, ut illuminati gratiam agatis deo et operibus splendeatis prae ceteris. Nam si patres vestri in tenebris multa opera fecerunt, quanto magis vos illuminati euangelio deberetis. Qui olim tantas divicias in impietate potuistis largire, testamenta facere, impiis stipendia collocare, cur non iam illuminati (ut debetis) facitis? Ich sage euch, der gemeyne kasten wyrts alßo nicht außrichten, ßondern yr mußßet euch das darczw stellen.

Communis oracio pro omnibus piis in verbo existentibus, ut in illo perseverent, quique in illo non sint, ut dei gratia et nostro adiutorio ad illud perveniant, proque nostro principe, qui multa variaque a multis euangelii caussa patitur, ut dominus eum sua misericordia constantem praeservet, ideo oratione adsidua et vehementi opus est. Deinde quilibet pro suis oret.

Mit den Brautleuten beschäftigt sich übrigens auch eine andere Exhortatio. Es kam vor, daß man den Chorknaben die „Brawdtsuppe“ verweigerte. Deshalb sagt Luther im Anschluß an seine Predigt am 16. Juli 1531:

„Deinde eciam maxime ingratitudinem eorum arguit, qui cum in nuptiis celebrandis denegent pueris offam. Yren eygen kyndern versagen sie die geringe frewde, wollen alles umbsunst haben, niemands widerumb dienen. Ir knaben, yr sollet yn nichts singen, kum ich darczw, ßo wyl ich yhn den armen Judas singen und wyl yhn yr gut segnen, das es zwstibe und zuflige.“

Eine weitere Auswahl der Exhortationen möge zeigen, wie Luther im Anschlusse an seine Predigten von den verschiedensten Dingen zu der Gemeinde zu reden pflegte. Nach einer Weihnachtspredigt ermahnt er einmal seine Zuhörer, „ut se temperent a tussi aut domi maneant“. Im Juni 1529 warnt er vor dem Baden in der Elbe.

Digitized by Google

Cum cognicione dei eo pervenistis, ut Sathanae studia, insidias et conatus intelligatis. Cauti sitis, ut hoc aestivali tempore vos a balneis frigidis abstineatis. Inhabitat enim Sathan silvas, nemora, aquas ac ubique nobis appropinquat, ut perdat, non enim dormit. Sicut olim durch die Nix homines fefellit [1]), ita iam occulte nos perdit, hinc inde, sicut quotannis aliquorum immersionem experti sumus in Albi. Diligenter igitur quilibet ad suos respiciat, aut si ingredi voluerit quispiam, eat cum aliis, non solus, aut domi sese lavet. Hoc pro officio meo admonere vos volui.

Von der „Schinderei uffm Markte“ spricht Luther nach seiner Predigt am 15. November 1528:

„Videte, was vor eyn schinderey uffm margkt zw zcole gehet. Vide quomodo superbit rusticus, quomodo incedit in plateis et in publico foro quam carissimo precio vendunt. Und solt ich eyn pawer malen, ßo wolde ich ym eynen rogk von allen stenden malen. Econtra cives illorum illos iterum deglubunt. Samlet alle zw gleych yr boßwicht. Propheto vobis, quod omnes vestri thesauri absorbentur a militibus, qui vestras uxores et liberos wider werden schenden occidendo te. Dw bysts, es weret. O es seyndt viel gutter knechte, die keyne hosen, wammes und zcerung haben, samlet yhn nur getrost. Tam misere pauperes maximeque studentes deglubatis ad summam, ut omnia vestra summo pretio vendatis, quod si semel discesserint, ßo sawfft ewren stynckenden kawffent [d. i. Kofent] selber und ewer madichte fische. Ita nobiscum in foro pauper deglubitur vendicione, ut nihil supra, ita audio. Ego enim ipse non emo neque vendo nec mei caussa loquor, sed ab omnibus meis audio. Ich byt vor meynen hundt, schyndet myr den selben nicht. Hic nunquam fructus vester audito Euangelio exhibetur. Ve vobis ingratis thesaurizantibus in perditionem nostram. Experiemini olim meam prophetiam desideraturi unicam M. Lutheri monitionem. Haec omnia mala millies Princeps, Capitaneus, Magistratus punit.“ — — —

1) Vgl. Erl. Ausg. 60. Bd., S. 39.

Digitized by Google

Die „Wettermacherinnen“ verwarnt Luther im Anschlusse an seine Predigt am 15. August 1529:

„Ich habe etliche zuvormanen, das viel wettermecheryn syndt, die nicht alleyne die mylch stelen, ßonder die lewthe schissen. Illas admoneo, ut illos illius auxilio iuvent sicut illos perdiderunt. Novimus aliquas: si non resipuerint, illas commendabimus tortoribus, et nostra oratione tibi obstinatissime resistemus. Wyr wollen deyner untugent alhier nicht gewarten. Wyr wollen deyn nicht schonen nostris orationibus et deinde manifesteris et tortoribus commenderis. Wyr haben der Tewffels stucke wol grosser außgetylget. Sie konnens wol thun, ßo weyt yhns got zwlest, das wyr uns myt dem gepet wider sie uffmachen.“

Gegen die Raufbolde auf den Straßen eifert er nach der Neujahrspredigt 1530.

Exhortacio contra impudentes vindicatores suae iniuriae, qui armis et gladiis noctu plateas occupant. Wilstu nicht fride halten, ßo mustu es thun. Non decet tibi gladium gerere in plateis, sed duci nostro Joanni et eius praefectis. Den die gasse ist seyn, nicht deyn. Cave ne incidas in vindictam dei. Ich wyl dich gewarnet haben. Frevel hat keynen gutten außgang noch ende.

[Hic D. D. Lutherus suspendit organa suarum concionum propter populi ingratitudinem et inobedientiam. Sed tamen tercia dominica post Epiphaniae absente et visitante D. Pomerano praedicavit satis acerbe populum arguens Euangelionque exponens [1].]

Vor den „Störzern“ (d. h. Vagabunden), sowie vor den „Schleichern und Winkelpredigern“ warnt Luther am 29. Januar 1531:

„Exhortacio wider die stoerczer, die ym lande umblauffen uff keyn guts nicht, sicut iam in circumiacentibus urbibus, Halae, Lipsiae et Halae [sic] multi fures capti sunt. Et nobis

1) Vgl. hierzu den Brief des Kurfürsten vom 18. Januar 1530, in dem Luther gebeten wird, wieder zu predigen (Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 172 f.).

hic maxime cavendum est ab illis quia habemus mundum et Cesarem nobis adversantes, dorumb mussen wyr uffachtung haben."

„Secundo contra suermerios, die schleycher und winckelprediger, ne quis vestrum eos admittat, sed eos probet et parriocho aut mihi probandum indicet. Sunst gestehets yhn nicht. Ich byn doch ewer prediger, tamen non permittendum esset mihi in aliena urbe domesticas contiones facere, wen ich gleych ßo wol konde predigen als eyn engel, tamen non essem audiendus. Ideo si vis praedicare, accede magistratum et parriochum, laß dich versuchen. Nolo tibi credere te spiritum adigere. Dw must myr das myt brive und sigel beweysen, sonst gleub ich dyrs nicht."

Diese auszugsweisen Mitteilungen mögen genügen, um zu zeigen, wie interessant Luthers Exhortationes post concionem sind. Vielleicht gelingt es, noch weiteres Material auf diesem Gebiete zu finden. Der Cod. Solg. 13 verweist in seinem Index auf einen zweiten Band von Aufzeichnungen Lutherscher Predigten nebst Exhortationen. Leider ist derselbe bis jetzt noch nicht zum Vorschein gekommen.

5.

Ein neuer Lutherbrief aus dem Jahre 1521?

Von

Dr. W. Köhler in Tübingen.

In seiner Monographie über Johann Pupper von Goch hat Otto Clemen eine Vorrede zu den „Fragmenten" desselben für Luther in Anspruch genommen und die Abfassung in die Monate Ende März bis Ende Juni 1521 gesetzt. Seine Annahme hat bei den Rezensenten in dem „Litterarischen Centralblatt" 1897,

Digitized by Google

Nr. 17 (P. D.) und in der Beilage zur Münchener „Allgemeinen Zeitung“ 1897, Nr. 187 (Sr.) Beifall gefunden. Die Vorrede trägt den Titel: Epistola gratulatoria super inventione et editione lucubrationum Joannis Tauleri ordinis praedicatorum, Wesseli Phrisij Groningensis et Joannis Gocchij Mechliniensis. Diese Überschrift wird nicht von Luther herrühren sollen, sie ist aus dem Inhalte des Briefes abstrahiert, Clemen äußert sich zwar darüber nicht. Die Autorschaft Luthers für die Briefworte hingegen wird feststehen, die von Clemen, S. 65, angeführten Wort- und Sachparallelen sind schlagend. — Aber wie steht es mit der Datierung? Clemen möchte die Worte des Briefes: Intercidant, etiam me supplicante si quid me audiunt Bibliopolae, universi mei libelli. Gloria mea nihil est übersetzen: „Mögen alle meine Bücher zu Grunde gehen, wenn ich auch inständig bitte, ob die Buchhändler vielleicht irgend mich erhören (und die Vernichtung meiner Bücher verhindern) möchten“ (S. 65f.) und fügt hinzu: „Diese Stelle dürfte auf die Verbrennung von Luthers Büchern in Löwen, Köln und Mainz gehen.“ Dadurch sieht Clemen erstlich sich in das Jahr 1521 bezw. der Datierung gedrängt. Aber jene Übersetzung ist zweifellos falsch. Die Worte können nur besagen: „Mögen alle meine Bücher untergehen, ja, ich bitte die Buchhändler darum, wenn sie irgend mich hören. Mein Ruhm ist Nichts“ — ein Gedanke, der Luther auch sonst nicht fremd ist (vgl. z. B. Enders II, S. 487 und W. A. VI, 616) und hier dahin pointiert ist, daß ja noch andere aufträten, die „derselben Gottlosigkeit Feind seien“, wie er, nämlich Tauler, Wessel und Goch. Ein Moment zur Datierung geben diese Worte also nicht.

Ähnlich steht es mit der Äußerung: cornu erexi et fraternae salutis sicut meae cupidus ventilavi adversus Hircum istum caprarum audacius forsan et mordacius quam vel tenerae ferrent auriculae vel deceret meam professionem. Halten wir einmal an der nächstliegenden Annahme fest, dieselbe bezöge sich auf Emser. Clemen bemerkt zu den Worten: „Sie verraten, daß Luther auf den Kampf mit Emser wie auf eine abgeschlossene, hinter ihm liegende Episode zurückblickt.“ (S. 67). Diese „Pause in der Fehde zwischen Luther und Emser“ soll die Zeit zwischen

Digitized by Google

Luthers Schrift „Auf das überchristlich . . . Buch Bock Emsers“ und Emsers „Quadruplica“ sein, d. h. Ende März bis Ende Juni 1521. Allein, unbefangen betrachtet, ist in den Worten doch nur gesagt, daß Luther gegen Emser aufgetreten ist, alles andere bleibt offen, der Datierung ist freier Spielraum gelassen, die Worte können 1521 mitten während des Streites, 1522 oder später [1]) geschrieben sein. Jene vermeintliche „Pause“ ist zudem, so wie Clemen sie bestimmt, sehr zweifelhaft. Auf Emsers Seite jedenfalls ist von dem Gefühle einer Niederlage nichts zu spüren; wenn er nicht sofort antwortete, so geschah es, wie wir nunmehr aus Cochlaeus' Briefen wissen, weil er kein Geld hatte zur Drucklegung. (Vgl. Zeitschr. f. K.-G. XVIII, S. 124). Darf man aber die Worte: Murner tacet; quid Caper ille facturus sit, nescio, die Luther am 26. Mai 1521 an Melanchthon schreibt, auf einen Rückzug Emsers nach Luthers Bewußtsein deuten? Sie sagen doch nur, daß Luther im Ungewissen über Emser ist. Und wenn er ihn kurz vorher in demselben Briefe einen secundus Ortwinus nennt, so liegt das tertium comparationis nur in dem Verspottetwerden — Luther hat die Schrift Ludus in Caprum Emseranum gelesen [2]) —, nicht in dem Gedanken des Unterliegens. Somit dürfte auch aus dieser Äußerung nicht das geschlossen werden, was Clemen ihr entnimmt.

Wie, wenn nun diese Äußerung überhaupt nicht auf Emser ginge? Sieht man den Inhalt des Briefes näher an, so befremdet die Erwähnung Emsers, wenn er unter dem hircus caprarum gemeint sein soll. Luther rechtfertigt sein Auftreten gegen die scolastica Theologia. Er hätte nicht gegen sie geschrieben si nihil aliud desideraretur, quam eloquentia et ingenium aber weil sie der sacra Theologia d. h. der heil. Schrift widerspricht, visa est impietatis et vanitatis plena omnibusque modis peri-

1) Luther kommt in den folgenden Jahren häufig auf Emser zurück (vgl. Enders, Bd. IV ff.), z. T. auch sein Auftreten gegen ihn rechtfertigend, vgl. den Brief an den Kurfürsten vom 29. Mai 1523 (E. A. 53, 162).

2) Die Pointe dieser Satire bestimmt m. E. Clemen falsch; sie liegt gerade nicht im Unterliegen Emsers — moralisch freilich liegt er am Boden — sondern in der Neuaufnahme des Kampfes mit tückischen Waffen.

Digitized by Google

culosa. Da hat er sein Horn aufgerichtet (vgl. zu dem Ausdruck E. A. 28, S. 143) gegen — wenn eine Person folgt, sollte man einen Vertreter der Scholastik erwarten, was soll hier Bock Emser? er war doch zu gering, um als Typus der Scholastik zu gelten. Jener Hircus caprarum ist Aristoteles, den Luther bereits in seinen Asterisci (Weim. Ausg. I, 291) als hircus bezeichnet hat [1]). Das giebt einen vortrefflichen Sinn. Soweit ich sehe, pflegt Luther auch Emser als caper nicht als hircus zu titulieren, doch soll darauf kein Gewicht gelegt werden. Unverständlich war für den Leser die Beziehung auf Aristoteles nicht, da der Zusammenhang einen Führer der Scholastik unter dem hircus verstehen lassen mußte.

So bleibt für die Datierung nur die Beziehung zu den Niederländern übrig. Ein sicherer terminus ad quem ist 1529, in welchem Jahre die fragmenta Gochs neben anderem auf dem Index erscheinen. (Vgl. Clemen S. 62); der terminus a quo wird 1521 oder 1522 sein, je nachdem man die Ankunft Hinne Rodes in Wittenberg datiert. Clemen möchte unsere epistula mit dieser Ankunft Rodes 1521 in Verbindung bringen. Das ist möglich, doch seien folgende Bedenken gestattet: 1) Es bleibt auffällig, daß in den Schriften des Jahres 1521, speziell denen der Wartburgzeit das Dreigestirn Tauler, Wessel, Goch, welches die Epistula nennt, nie in Luthers Gedankenkreis tritt. Nachdem Bossert (Stud. und Krit. 1897, Heft 2) gezeigt hat, wie Luther in der Einsamkeit der Wartburg Eindrücke aus der nächsten Vergangenheit und der Gegenwart in seinen Schriften verarbeitet, ist das argumentum e silentio bedeutsam. Tauler erwähnt Luther in den Wartburgschriften; die beiden anderen, die ihm doch ganz neu waren,

1) Luther mochte zu dieser Bezeichnung mit bestimmt sein durch die Deutung des hircus in der Danielvision auf Griechenland vgl. Opera var. arg. V, S. 314. Der von Luther gebrauchte Ausdruck: cornu erexi adversus hircum istum caprarum erscheint, da in der Vision das Charakteristische des Bocks ein Horn ist (Dan. 8, 3) sichtlich im Anschluß an Daniel geprägt. Das spricht aber gegen eine Beziehung auf Emser, und für unsere im Texte ausgesprochene Vermutung. Möglich bliebe auch, daß der Hircus die Scholastik selbst wäre, nicht ihr Hauptvertreter in Luthers Bewußtsein, Aristoteles.

Digitized by Google

nicht! — 2) Luther sagt: Prodiit nuper vernacula lingua Johannes Taulerus. Clemen möchte dies auf die Ausgabe von 1508 beziehen, aber so dehnbar auch das nuper ist, einen Zeitraum von 13 Jahren mit ihm zu umspannen, geht doch wohl nicht an [1]). Nun aber war Luther im Dezember 1521 eine neue Taulerausgabe bekannt geworden (C. R. I, Nr. 127; zur Datierung vgl. Bossert); auf sie wird das nuper gehen und damit der Brief zum mindesten bis 1522 hinabrücken. Wahrscheinlich aber meint Luther mit den hinzugefügten Worten: Adiunctus est ei libellus ... Theologia teutonica die 1523 erschienene Ausgabe der „Deutschen Theologie". Der eigentümliche Ausdruck adiunctus est, der auf eine beide Bücher enthaltende Ausgabe nicht gehen kann (s. Clemen, S. 67, Anm. 1), würde sich dann sehr gut dadurch erklären, daß beide Schriften bei Adam Petri in Basel erschienen waren. Das würde bis 1523 hinabführen. — 3) Das von Clemen, S. 69, geltend gemachte Moment, daß der Band, dem jene Epistula vorgesetzt wurde, Stücke von Luthers Schrift gegen Latomus enthielt und deshalb bei „der Hast, mit der in damaliger Zeit die Flugschriften, die in die religiöse Bewegung eingreifen sollten, einander folgten", schon 1521 gedruckt sei, besagt nichts. Mit jener „Hast" läßt sich nicht demonstrierend operieren; man hat doch manchmal recht langsam gedruckt, trotzdem größter Eifer nötig gewesen wäre. (Vgl. Luthers Klagen von der Wartburg.) Und warum sollten nicht 1523 oder später Stücke des Anti-Latomus gedruckt worden sein? —

Man wird sich über den neuen Lutherbrief freuen dürfen, aber die Datierung offen lassen müssen, so lange nichts Genaueres bekannt geworden ist. U. E. fällt der Brief in die Jahre 1523 bis 1528 resp. 1529.

1) Luther umspannt Enders IV, S. 163 mit „vorhin" einen Zeitraum von drei Jahren. Über zehn Jahre wird man gewiß nicht hinausgehen dürfen.

6.

Eine Notiz aus Spalatins Briefen vom Jahre 1519.

Von

Dr. W. Köhler in Tübingen.

In der „Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben und Neuburg" 1893 hat Grundl im Anhang zu Schröders Biographie von Veit Bild einige bisher unbekannte Briefe Spalatins veröffentlicht. Es findet sich in denselben eine für die Lutherbibliographie nicht unwichtige Notiz, auf welche wir an dieser Stelle hinweisen möchten. Unter dem 11. April 1519 Cursim Aldenburgi schreibt Spalatin an Bild (bei Grundl S. 221): Doctor Martinus . . iam denuo interpretari coepit psalterium editis tribus primis in eo opere sexternionibus. Edidit proximis diebus et sermonem de duplici animo de triplici iustitia et orationem dominicam et sermonem de meditatione passionis Domini. Quae utinam omnia haberes! Scio enim tibi mire placitura. Sed tanta illorum est penes nos quoque penuria, ut ne tertium quidem repressa satis sint emptoribus. Die Wichtigkeit dieser Notiz leuchtet ein; denn gerade über das Erscheinen jener im Briefe genannten Lutherschriften herrschte noch mancherlei Unklarheit. Die Äußerung über das Erscheinen der „Auslegung deutsch des Vaterunsers" bestätigt freilich nur bisher Bekanntes (vgl. Weim. Ausgabe. II, S. 74) ebenso die Angabe über den „Sermon von der Betrachtung des h. Leidens Christi" (vgl. Weim. Ausgabe. II, S. 131). Was aber ist gemeint mit dem sermo de duplici animo? Wir kennen einen solchen unter diesem Titel nicht. Sollte es ein Sermon sein, von dessen Existenz uns bisher jede Spur verborgen blieb? Möglich ist das, aber doch wenig wahrscheinlich. Man könnte vermuten, es sei der sermo de duplici iustitia gemeint und Spalatin habe um der Kalophonie

willen das iustitia durch animus ersetzt. Aber ließ sich der Inhalt des Sermons so wiedergeben? Die Grundgedanken sind die Erörterung der Doppelseitigkeit des Begriffs iustitia erstlich als aliena et ab extra infusa (W. A. II, 145) und dann als nostra et propria non quod nos soli operemur eam, sed quod cooperemur illi primae et alienae (ebenda S. 146). Die letztere wird im Anschluß an den Text Phil. 2, 5 ff. im Sermon selbst als ein animatum esse formell bestimmt (ebenda S. 147), aber es erscheint doch wohl zu gewagt, den Begriff animus im **objektiven** Sinne gefaßt zu denken, zumal Luther in der Erläuterung seines ersten Teiles stets den Begriff iustitia gebraucht. Eher ließe sich die Charakterisierung de duplici animo auf die „Theologia deutsch“ anwenden, von welcher 1519 eine Ausgabe in Leipzig erschien (vgl. W. A. I, S. 377, die Straßburger Ausgabe käme nicht in Betracht); allein einmal muß man fragen, ob sich dieses Büchlein wohl als sermo bezeichnen ließ, und ferner handelt es sich nach dem Zusammenhange im Briefe um eigene Schriften Luthers, nicht um die Herausgabe fremder. Auch macht die Ankündigung der Schriften Luthers an Bild den Eindruck, als wenn es sich um neu Verfaßtes, nicht um Neuauflage alter Traktate handelte, wozu freilich das: edidit sermonem de triplici iustitia nicht recht passen will, da dieser 1518 bereits im Druck erschien [1]. (W. A. II, S. 41).

Die Schwierigkeiten lösen sich, wenn man eine andere Lesart im Briefe annimmt. Wie mir Herr Dr. Schröder auf Anfrage hin gütigst mitteilte, steht in der Kopie des Spalatinschen Briefes eine Abkürzung an der betreffenden Stelle, die allerdings mit Grundl als animo aufgelöst werden kann, aber auch mit non; eine andere Auflösung ist nach Schröder ausgeschlossen. Nun giebt: Edidit proximis diebus et sermonem de duplici non de triplici iustitia auch einen guten Sinn. Zunächst handelt es sich dann nur um neuverfaßte Schriften Luthers (s. oben). Ferner lag es

1) Es müßte, eine der obigen Vermutungen angenommen, eine der Ausgaben B—G (W. A. II, S. 41) des sermo de triplici iustitia dann in den Monat April 1519 fallen.

einem Wittenberg doch immerhin relativ fernstehenden Manne wie Bild gegenüber nahe, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß es sich um einen anderen Sermon als um den de triplici iustitia handle, welch letzterer vielleicht Bild von Hörensagen bekannt war. — Denkbar wäre ja freilich auch, daß der Kopist des Originalbriefes seinerseits das non de triplici zur Orientierung für den Leser einschob, so daß Spalatin nur geschrieben hätte: edidit .... et sermonem de duplici iustitia; doch ist laut gütiger Mitteilung von Herrn Dr. Schröder diese Annahme nahezu ausgeschlossen, da nach dem Befunde der Kopie zu urteilen der Abschreiber keinerlei derartige Einschiebungen in seine Vorlage zu machen pflegte und an der betreffenden Stelle nichts in der Schreibweise auf eine persönliche Bemerkung des Kopisten hindeutet.

Dürfen wir nun annehmen, daß wir eine Notiz über den Sermon de duplici iustitia vor uns haben, so steht fest, daß es sich nur um die wider Luthers Wissen und Wollen verbreitete Ausgabe handeln kann. Denn die Anfrage Luthers an Lang, datiert vom 13. April: Si venerint in manus tuas duo sermones de duplici iustitia et de matrimonio, alter Latinus alter vernaculus, age officium: excepti sunt mihi et me inscio invulgati . . etc. (vgl. Enders Briefw. II, S. 12), setzt voraus, daß er seinerseits eine korrigierte Ausgabe noch nicht veranstaltet hat, sonst hätte er es Lang mitgeteilt. Auch hatte Luther unter dem 5. April an Spalatin seine neuesten Schriften geschickt, von einem sermo de iustitia aber nichts gesagt, da ist es doch kaum denkbar, daß Spalatin am 11. April von dem von Luther selbst herausgegebenen Sermon bereits an Bild schreiben konnte! — selbst einmal angenommen, mit der Anfrage an Lang ließe sich vereinigen, daß der Druck der korrigierten Ausgabe damals (13. April) vollendet war! — Außerdem übersendet Melanchthon am 21. Mai an Spalatin den von Luther selbst herausgegebenen sermo περὶ δικαιοσύνης (Corp. Ref. I, Nr. 42), wie könnte dieser dann schon einen Monat vorher erschienen und Spalatin bekannt gewesen sein! — M. E. liegt die Sache so: Auf Grund des Briefes von Luther, datiert vom 5. April, hat Spalatin von der Ausgabe des Sermon von der Betrachtung des h. Leidens Christi und der Auslegung

Digitized by Google

deutsch des Vaterunser gehört und berichtet darüber an Bild. Etwa um dieselbe Zeit oder ein wenig später hört er (vielleicht durch den schlecht unterrichteten Boten, der Luthers Brief ihm nach Altenburg brachte? oder sonst irgendwie?) von einem sermo de duplici iustitia Luthers, ohne zu wissen, daß er wider Luthers Willen herauskam (sonst könnte er nicht schreiben: edidit). Laut Luthers Brief an Lang ist um diese Zeit die Nachricht vou jenem Drucke in Wittenberg bekannt geworden; das würde zu Obigem stimmen. Spalatin nun schreibt, annehmend was er gehört hat, an Bild; vielleicht ist ihm selbst der Titel der neuen Schrift überraschend gewesen, so daß er ausdrücklich hinzufügt: non de triplici (iustitia). Vielleicht von demselben Unbekannten, der ihm von einem sermo de duplici iustitia erzählte, erfuhr Spalatin von dem reißenden Absatz der Lutherschen Schriften, der selbst einen dreimaligen Wiederdruck nicht genügend für alle Anforderungen erscheinen ließ [1]. Es handelt sich dem penes nos quoque zufolge wohl um den Druck in Wittenberg resp. Leipzig. Falls es sich nicht nur um Neu-Abzüge eines Druckes handelt, könnten bezüglich der „Auslegung deutsch des Vaterunsers" die drei Leipziger Drucke (vgl. W. A. II, S. 77 Druck A—C) gemeint sein und bezüglich des Sermons von der Betrachtung des h. Leidens Christi drei der vier Leipzig und Wittenberg angehörigen ins Jahr 1519 fallenden Ausgaben (vgl. W. A. II, S. 131 f. Druck A. B. aus Wittenberg C. D. aus Leipzig).

Die wichtigste Bemerkung in dem Briefe Spalatins ist die über Luthers Psalmenauslegung. Denn während wir bisher über die stückweise erfolgte Veröffentlichung desselben nur sehr allgemeine z. T. unsichere Angaben besaßen (vgl. W. A. V, S. 4 ff.), haben wir nunmehr eine genaue Notiz über Zeit, und was wichtiger ist, Anfang des Beginnes der Drucklegung jener Vorlesung Luthers.

Zunächst geht aus Spalatins Äußerung hervor, daß ihm am 11. April 1519 [2]) nicht mehr von dem Drucke des Psalters be-

1) Dieser reißende Absatz kann sich natürlich auf den sermo de duplici iustitia nicht beziehen; man beachte, daß Spalatin „cursim" schreibt!

2) Das Datum dieses Briefes anzuzweifeln, liegt laut Mitteilung von Herrn Dr. Schröder kein Grund vor.

kannt war als die drei ersten Sexternen, und bei den engen Beziehungen zwischen dem Wittenberger Kreise und Altenburg ist anzunehmen, daß mehr Bogen damals überhaupt noch nicht gedruckt waren, sonst hätte es wohl Spalatin gewußt und an Bild mitgeteilt. Jedoch ist nach dem Wortlaute des Briefes nicht ausgeschlossen, daß diese drei ersten Bogen schon seit einiger Zeit erschienen waren; vielmehr scheint durch das im Folgenden gesetzte proximis diebus das Vorhergehende, wenn es auch für Bild eine Neuigkeit enthielt, als bereits etwas zurückliegend bezeichnet werden zu sollen (beachte auch das iam). Unsere sonstigen Notizen über den Druck des Psalters zwingen mit Sicherheit zu einem Rückgang auf den 3. April als terminus ad quem (vgl. W. A. V, S. 4). Am 3. April nämlich sendet Melanchthon an Joh. Lang ein Stück der Psalterauslegung: En et Martini nostri ψαλτήριον dignum lectione doctorum. Reliquum quous parabitur mittam (C. R. I, Nr. 39). Das sind, wie wir nun wissen, jene drei ersten Sexternen gewesen. Aus Spalatins Briefe an Bild fällt nun auch Licht auf Luthers Brief an Lang vom 13. April. Credo ad te pervenisse initia mea super Psalterium (d. i. die durch Melanchthon übersandten Bogen), iam addo aliud exemplar, quo tuum corrigas. Enders (Briefw. II, S. 15, Anm. 28) bemerkt dazu: „Was Luther hier mit der Korrektur meint, weiß ich nicht zu erklären." M. E. bietet Spalatins Mitteilung von dem dreifachen Wiederdruck der Lutherschen Schriften den Schlüssel zur Erklärung. Luther wird an Lang einen Neudruck resp. Neu-Abzug jener drei ersten Bogen gesandt haben, der durch die gesteigerte Nachfrage (also nicht nur durch die vorhandenen Fehler im ersten Drucke vgl. W. A. V, S. 8) veranlaßt inhaltlich von dem ersten Lang übersandten Drucke differierte.

Wie weit die drei ersten Bogen reichten, das festzustellen muß denen überlassen bleiben, welche die ersten uns erhaltenen Drucke zur Verfügung haben [1]). Nur so viel kann auf Grund allgemeinster

1) Die Ausdrücke des Erasmus und Melanchthons (in der Vorrede) genügen m. E. nicht dazu, „an die Auslegung mehrerer Psalmen zu denken" (anders Thiele S. 5). Sie sind per antecipationem vom Ganzen gedacht, trotzdem nur ein Teil erst erschienen war.

Digitized by Google

Schätzung gesagt werden, daß sie unmöglich die Auslegung von Ps. 1—5 enthalten haben können. (Es sind 93 Blätter in Quart, auf denen Luthers Auslegung von Ps. 1—5 gedruckt ist, vgl. W. A. V, S. 12.) Was daher Thiele auf Grund unserer bisherigen Nachrichten für „mindestens sehr wahrscheinlich“ hielt — daß nämlich der erste Druck Ps. 1—5 enthielt —, wird auf Grund obigen Briefes zur Unmöglichkeit, indem nur drei Sexternen bis Mitte April gedruckt waren.

Vielleicht darf man auf Grund unseres Briefes noch einen Schritt weiter gehen und die Ansetzung des Beginns der Psalmenvorlesung auf Sommer 1518, wie sie Thiele annimmt (S. 5) beanstanden. Thieles Zeitbestimmung ruht auf der Bemerkung in dem Exemplare der Erlanger Universitätsbibliothek und der Annahme, daß fünf Psalmen in dem ersten Drucke ausgelegt waren, deren Interpretation natürlich längere Zeit erfordern mußte, d. h. bezüglich der Datierung ins Jahr 1518 hinaufzugehen zwang. Nun ist diese letztere Annahme als irrig erwiesen durch jenen Brief Spalatins, ist die erstere ausreichende Stütze für jene von Thiele angenommene Datierung? Bereits Kolde in der Besprechung des fünften Bandes der Weimarer Ausgabe (Gött. gel. Anz. 1893, Nr. 21, S. 859 f.) hatte den Anfang von Luthers zweiter Psalmenvorlesung für „zweifelhaft“ erklärt und Thiele gegenüber es nicht als notwendig bezeichnet, „von Luther in seiner Vorrede zum ersten Bande der lateinischen Schriften enthaltenen allgemeinen Angabe, daß die Vorlesung ins Jahr 1519 falle, abzugehen“. Kawerau (Theol. LZ. 1893, S. 284) hatte der Annahme Thieles zugestimmt. Daran wird festgehalten werden müssen, daß die erste Lieferung des Druckes der Auslegung dem Bogen mit dem Vorwort vorausging (vgl. Kolde S. 860; Kawerau 284; Thiele S. 4). Es ist auf Grund des Spalatinschen Briefes an Bild nunmehr sicher, daß es nicht die 92 Blätter der Auslegung von Ps. 1—5 waren, welche jener Unbekannte in Händen hatte, als er sein „Inchoatus 3ª feria Reminiscere 1519“ auf das Titelblatt schrieb. Wahrscheinlich ist, daß er jene drei Sexternen damals am 22. März besaß, möglich aber, daß es auch nur der erste oder zweite Bogen war; denn es

wäre etwas auffällig, daß vom 22. März bis 11. resp. 13. April der Druck nicht fortgeschritten wäre, was sich jedoch schließlich durch das notwendig gewordene Nachdrucken der ersten Bogen (s. Spalatins Brief) erklären ließe. Wie dem auch sei, man wird zugestehen müssen, daß, wenn bis Mitte April erst die drei ersten Bogen gedruckt waren, es keineswegs notwendig ist, den Beginn der Vorlesungen in das Jahr 1518 hinaufzurücken. Ja, es erscheint mir auch nicht unmöglich, mit der Jenaer Ausgabe [1]) (vgl. W. A. V, S. 4 Anm.) anzunehmen, daß Luther im März 1519 mit den Vorlesungen begann. Die Zeit ist keineswegs zu kurz bemessen, wenn, wie wir jetzt wissen, im April die drei ersten Bogen vollendet waren, zumal wenn — wogegen nichts spricht — die Notiz auf dem Exemplare der Erlanger Universitätsbibliothek sich auf den ersten oder zweiten Bogen bezieht. Es erscheint das Wahrscheinlichste, daß Druck und Vorlesung nebeneinander hergingen und der Beginn der letzteren dem ersteren nicht allzu weit voraufgegangen ist. Es zwingt m. E. nichts zu der Annahme, daß bei Abfassung der Widmung Luthers und Vorrede Melanchthons bereits ein größerer Teil des Kommentars als „fertig vorausgesetzt werden muß" (s. oben; anders Thiele S. 4 f.), vielmehr wird Luther seine Widmung geschrieben haben, kurz nachdem die (oder der) ersten Bogen die Presse verlassen hatten, was wiederum kurz nach Beginn der Vorlesung gewesen sein wird. Das vielfache Verbessern Luthers (vgl. W. A. V, S. 8) spricht auch für ein Nebeneinandergehen von Vorlesung und Druck. Spalatins Äußerung: Doctor Martinus . . iam denuo interpretari coepit psalterium editis tribus in eo opere sexternionibus braucht gewiß nicht vom Beginn der Vorlesung verstanden zu werden, sondern kann lediglich vom Druck verstanden werden, aber die Möglichkeit bleibt doch, daß das interpretari auf die Vorlesung geht und — wenn man diese Beziehung ablehnt — würde Spalatin es nicht irgendwie angedeutet haben, daß es sich um Drucklegung eines schon seit „etwa dreiviertel Jahr" (W. A. V, S. 5) begonnenen Werkes handelt, wie man nach Thiele annehmen müßte? Es kommt hinzu, daß Spalatin in einem Briefe

1) Ebenso Riederer II, S. 468.

an Bild vom 10. Dezember 1518[1]) (Grundl. S. 221) in einem Berichte über die Lehrthätigkeit Luthers, Carlstadts und Melanchthons nichts von der Psalmenvorlesung erwähnt.

Nachtrag. Inzwischen hat D. Haußleiter in einem Druck der Wolfenbüttler Bibliothek eine Originallieferung des Psalmenkommentars nach seiner Vermutung entdeckt. (Th. Lttblatt. 1897, Nr. 26.) Ist seine Vermutung richtig, so ist das Obige in einigen Punkten zu ergänzen. Der Haußleitersche Druck kann nicht identisch sein mit den drei ersten Sexternen, die Luther laut Spalatins Brief drucken ließ. Denn er enthält 16 Blätter, und die Signaturen derselben weisen auf Quaternen. Nunmehr wird auch die Stelle bei Enders II, 305 anders erklärt werden müssen, als sie Haußleiter erklärt. Luther hat zuerst in Sexternen drucken lassen, dann in Quaternen, vermutlich weil diese leichter als Sondertraktate sich absetzen ließen und so der Drucker keinen Schaden erlitt. Wie kommt es nur, daß von dem Sexternendruck nichts erhalten blieb?

1) Oder auch nach dieser Zeit; das Datum scheint nicht sicher, kann aber nicht vor den 10. Dezember fallen.

10*

Digitized by Google

Rezensionen.

1.

Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache. Schlußteil des historisch-kritischen Lehrgebäudes des Hebräischen von **Fr. Eduard König,** ordentlichem Professor, Dr. phil. et theol. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1897. X. u. 721 S. 8.

Mit dem vorliegenden Bande hat König sein „Historisch-kritisches Lehrbuch der hebräischen Sprache", dessen frühere Teile 1881 und 1895 erschienen waren, zum Abschluß gebracht (doch warum hat der Schlußband einen Titel bekommen, der dem der früheren Bände nicht entspricht?) Auch in diesem Schlußteil hat König eine erstaunliche Fülle von Material verarbeitet. Wenn trotzdem der Umfang des Bandes verhältnismäßig gering ist, so ist das nur der größten Knappheit des Ausdrucks und dem vielfach verwendeten kleinen Druck zu verdanken. Häufig wird allerdings die Lektüre des Buches ungeheuer erschwert durch übergroße Kürze, die bisweilen selbst eigentliche Satzbildung verhindert, vgl. z. B. § 4. 5. 7. Der Verfasser begnügt sich, wie in den früheren Bänden, so auch hier, nicht damit, sein eigenes Urteil über eine grammatische Erscheinung darzustellen, sondern er setzt sich fortwährend mit andern Ansichten auseinander, mögen dieselben in eigentlichen grammatischen Untersuchungen oder in Kommentaren oder in textkritischen Werken ausgesprochen sein. Insbesondere sind auch die Versionen des Alten Testaments (LXX, Targ., Pesch., Vulg., Sam. etc.), die Mischna, die Schriften der jüdischen Grammatiker und Kommentatoren in weitgehendstem Maße in Betracht gezogen. Dabei wägt er aber nicht etwa die verschiedenen Auffassungen nur gegeneinander ab, sondern er bildet sich durchgängig ein selbständiges Urteil auf Grund eigener Materialsammlung, die in vielen Fällen in erschöpfender Weise mitgeteilt wird, vgl. z. B. die Tabellen über die Verbindung der Zahlwörter שנים und

שלשה mit Substantiven in § 311 und 312. Zur Beurteilung und Beleuchtung der Erscheinungen der hebr. Syntax werden die verwandten Sprachen in reichem Maße verglichen, gelegentlich auch ganz fernstehende, wie das Griechische, ja selbst das Japanische (! § 188 und 243 i) und französische Volksdialekte (§ 207 c, unter Berufung auf Prätorius, Amharische Grammatik). Rühmend hervorzuheben ist, daß König stets die geschichtliche Entwickelung einer syntaktischen Erscheinung aufzuweisen sich bemüht, und daß er die in dieser Entwickelung wirkenden Gesetze und Regeln des Sprachlebens zu erkennen sucht, z. B. Neigung zum Chiasmus in der Wortstellung, Ersetzung passiver Formen durch reflexive, der Parataxe durch Hypotaxe (vgl. Register). Ein besonderes Gewicht ist darauf gelegt, eine jede Konstruktion psychologisch zu begreifen: jede Form, jede Konstruktion hat zunächst eine bestimmte Bedeutung, und jeder Idee entspricht zunächst eine bestimmte Form; scheinbare Abweichungen und Willkürlichkeiten sind stets durch das Streben veranlaßt, seine Nüancierungen des Gedankens zum Ausdruck zu bringen. Aber so sehr das Streben anzuerkennen ist, jede Erscheinung psychologisch zu verstehen, möchte man hier doch bisweilen größere Zurückhaltung wünschen und öfter ausgesprochen sehen, daß wir die geheimsten Triebfedern des Sprachlebens doch nicht immer zu erkennen im stande sind. Z. B. wird Gen. 1, 5 „der erste Tag" durch יום אחד, also durch die Kardinalzahl ausgedrückt; das erklärt König § 315 n: „Es sollte ausgeprägt werden, daß, wie der helle Theil des (24 stündigen) Tages auch יום heiße (5 a), so die Verbindung dieses יום und der Nacht auch nur einen (24 stündigen) יום ausmacht." Von der richtigen Bemerkung aus, daß das Particip. im Hebr. die Dauer eines Vorganges ausdrückt, wird in § 238 b folgende Erklärung von Gen. 41, 2 a gegeben: „Wie sehr durch das Particip der andauernde Vorgang dem Act entgegengesetzt wird, der eine Wendung im Gange der Ereignisse bezeichnet, erweist z. B. Gen. 41, 2 a: ‚Siehe, aus dem Nil stiegen Kühe heraus (עֹלוֹת, ascendentes), und weideten dann (וַתִּרְעֶינָה).'" Es wird nicht jedem gegeben sein, zu erkennen, daß das Heraussteigen aus dem Nil dem Weiden gegenüber etwas Dauerndes sei. Auch macht sich bei der Erklärung einzelner Stellen zu sehr das im allgemeinen gewiß berechtigte Streben geltend, den massorethischen Text womöglich immer als wohl berechtigten fest zu halten, auch wo dies große Schwierigkeiten bietet; vgl. z. B. Gen. 4, 22 כל חרש נחשת = „zu allerlei schmiedend Erz" § 327 x. Doch wird der massorethische Text und namentlich die Punktation keineswegs immer verteidigt.

Daß bei der großen Fülle des Gebotenen manches mit untergelaufen ist, was auf Zustimmung nicht wird rechnen dürfen, ist selbstverständlich, und niemand wird darum dem Verfasser den verdienten Dank vorenthalten. Ich verzichte darum auch gern auf eine lange Aufzählung

Digitized by Google

einzelner Ausstellungen, um nicht den Schein zu erwecken, daß mein Widerspruch verhältnismäßig oft gereizt sei, während das bei der großen Zahl der einzelnen Äußerungen doch nur relativ sehr selten der Fall ist. Nur zu einigen bedeutenderen Punkten kann ich meine Bedenken nicht verschweigen.

Das gilt zunächst bezüglich der Disponierung, die zwar nicht durchgängig, aber vielfach nicht aus dem Stoff erwachsen ist, sondern nach Gesichtspunkten erfolgt, die einem abstrakten logischen Schema entlehnt sind (z. B. Kap. 7—9: Beziehungen der hebräischen Verbalformen zur Kategorie der Zeit, der Modalität, der Quantität) oder der Formenlehre indogermanischer Sprachen (z. B. Kap. 14—16 innerhalb der Lehre vom Nomen: Genus, Numerus, Casus und bei letzterem: Nominativ, Genetiv, Dativ, Accusativ, Vokativ). Besser ist die Einteilung der Lehre vom Satz, nur daß mir nicht recht verständlich ist, warum unter den Satzteilen auch die Apposition und das Attribut behandelt werden; diese sind ja doch nur Näherbestimmungen eines Nomen, ganz unabhängig von seiner Stellung im Satz als Subjekt, Prädikativ oder Objekt. Auch das Adverbiale wäre vielleicht besser nicht als besonderer Satzteil aufgefaßt worden. Daß eine derartige Einteilung ungeeignet ist, zeigt sich daran, daß sie teils zu Wiederholungen, teils zur Auseinanderreißung zusammengehöriger Materien nötigt. So handelt Kap. 9 von dem „Verhältnis der Verbalformen zur Kategorie der Quantität", d. h. von der Bezeichnung der Person, des Geschlechts und des Numerus des Subjekts. Fast der gesamte Stoff gehört aber ebenso notwendig unter das Kapitel von der Kongruenz und Disgruenz der Satzteile (Kap. 28). Ferner läßt sich die Lehre vom Genetiv nicht trennen von der des genetivischen Attributs, die Lehre vom Dativ und Accusativ nicht von der über das Objekt. König hat sie gleichwohl getrennt. Kapitel 16 soll eben nur von den formellen Mitteln des Kasusausdrucks und der Ersetzung der Kasus handeln, Kapitel 23 und 24 aber von dem Gebrauch der Kasus zum Ausdruck des Objekts, resp. des (genetivischen) Attributes; und trotzdem handelt Kapitel 16 nach der Überschrift vom Kasusausdruck und Kasusgebrauch, und der Inhalt rechtfertigt wenigstens teilweise diese Überschrift. Es ist deutlich zu ersehen, daß dem fremdartigen Schema zuliebe Materien der Satzlehre in die Lehre von den einzelnen Worten übernommen sind. Auch sonst findet sich häufig eine sehr störende Zerreißung des Stoffes. So werden in Kapitel 7 die konsekutiven Verbalformen behandelt und unter etwas anderm Gesichtspunkt noch einmal in Kapitel 34 (emphatisch-kopulative Satzverbindung). Kapitel 10 handelt von der Verbalrektion, Kapitel 16 vom Kasusgebrauch, Kapitel 23 vom Objekt; daß es da ohne Wiederholungen nicht abgehen konnte, leuchtet von selbst ein, wenn nicht, was vielfach der Fall ist, in jedem Kapitel der Stoff ganz unvollständig be-

Digitized by Google

handelt werden sollte. Ähnliches findet sich mit Bezug auf Einzelheiten oft. Nun verkenne ich keineswegs die Thatsache, daß die Disponierung der Syntax ihre ganz besonderen Schwierigkeiten hat, und daß es ohne Wiederholungen nicht abgeht; aber Königs Disposition bildet einen Rückschritt in Vergleich mit dem, was in anderen Darstellungen der Syntax, z. B. durch Gesenius-Kautzsch, geleistet ist.

Ein zweites Bedenken muß ich äußern inbetreff der Behandlung der Tempora und Modi des Verbums. Die zum Ausdruck der Modi dienenden Formen teilt König nicht nach der Bedeutung in Indikativ-, Jussiv- und Kohortativ-Formen ein, sondern nach rein formalen Unterschieden in Jaqtul simplex, elevatum und gravatum. Unter Jaqtul elevatum versteht er Formen, in denen eine Vokalkürzung eingetreten ist (יַקְטֵל, יָקֹם, aber nicht תַּקְטִילִי, תְּקוּמִי), unter Jaqtul gravatum Formen, in denen eine Verlängerung durch ־ָה eingetreten ist; alle übrigen Imperfektformen bezeichnet er als Jaqtul simplex. Gegen diese Einteilung ist zunächst nichts einzuwenden, wenn König nun untersucht, wann ein Jaqtul simplex jussivischen resp. optativischen Sinn hat, und als Kennzeichen z. B. die Negation אַל anführt (§ 184). Bedenklicher ist es schon, wenn nun ein Fall wie אַל־תְּשַׁבְּרוּ־דָם in einem Abschnitt mit Fällen wie אִם תֵּיטִיב zusammen behandelt wird (Kap. 8, II, 1) und nicht mit אַל־נָא תְהִי מְרִיבָה (Kap. 8, II, 2); denn hier ist der Bedeutung nach Zusammengehöriges wegen ganz irrelevanter formaler Unterschiede (תְּשַׁבְּרוּ konnte nicht verkürzt werden) auseinandergerissen. Am bedenklichsten aber ist es, daß der formelle Unterschied sich unter der Hand in einen Bedeutungsunterschied umsetzt und die syntaktische Erklärung beeinflußt. Ganz allgemein wird ihm Jaqtul elevatum gleichbedeutend mit Jussiv (§ 190), Jaqtul gravatum mit Kohortativ (§ 198) und mehr oder weniger Jaqtul simplex mit Indikativ. So entsteht das Problem: wie ist es zu erklären, daß das Jaqtul simplex jussivischen resp. potentialen Sinn bekommt? Die Antwort geben § 180 und § 186: „Einen noch unvollzogenen Act sieht das betreffende Subject naturgemäß als Ziel seines Wollens an und ihn suchen oft auch andere indirect zum Vollzug zu bringen. Deshalb wird die Zukünftigkeit von Vorgängen nicht bloß durch das Hilfsverb . . . „werden", sondern auch durch die Hilfsverba „sollen" u. „wollen" (vgl. das Englische!) angezeigt", und: „Ein noch unvollzogener Vorgang muß naturgemäß auch als ein erst möglicher erscheinen." Zunächst ist freilich König mit der Verwendung dieser Erklärungen sehr vorsichtig, Formen wie לֹא תַעֲשֶׂה Ex. 20, 4 sollen vom Hebräer indikativisch gedacht sein, und überdies werden zunächst nur Formen in Betracht gezogen, neben denen eine besondere Form für den Jussiv besteht; aber schließlich (§ 184) werden doch auch eigentliche Jussivformen wie אַל־תְּשַׁבְּרוּ unter der oben angeführten Erklärung be-

handelt, also als ursprüngliche Indikativformen, die in Jussivbedeutung übergegangen sind.

Nun liegen verkürzte resp. verlängerte Formen besonders auch im Impf. consecutivum vor. Da König Jaqtul elevatum und Jussiv gleichbedeutende Bezeichnungen geworden sind, so muß sich bei ihm auch das Bestreben geltend machen, die Konsekutivformen als Jussiv- (resp. Kohortativ-) Formen zu erklären. Freilich leugnet er nicht, daß bei der Verkürzung auch die Vorderbetonung einwirke (§ 194 a b); aber sie findet sich nach ihm zu sporadisch, um der einzige Erklärungsgrund sein zu können. Die Grundlage der Erklärung liegt nach König vielmehr darin, „daß das mit *wa* angeknüpfte Jaqtul an einen vergangenheitlichen Ausgangspunkt Ereignisse als die Consequenzen anfügt, die von jenem Hauptacte abhingen u. auf die also der Hauptact auch seinerseits hinzielte“ (§ 194 c). Ähnlich bedeutet וָאֶתְּנָה eigentlich: „da fühlte ich mich bewogen, zu geben“ (§ 200 d). Ich halte diese Erklärung für höchst unbefriedigend; sie läßt sich dem Gebrauch des Impf. cons. in der einfachen Erzählung gegenüber nicht durchführen, und König macht auch nicht einmal an Beispielen einen Versuch dazu. Auch das Perf. cons. kann nicht in analoger Weise erklärt werden; wäre jene Erklärung des Impf. cons. richtig, dann müßte man auch nach einem Impf. als Fortführung das Impf. cons. erwarten. Für das Perf. cons. hat König in der That denn auch keine eigentliche Erklärung. Das Perf. bezeichnet nach ihm (relativ oder absolut) vergangene Handlungen, zukünftige nur als Vertreter unseres Futurum exactum, als Perf. der Zusicherung und als Perf. perspectivum (einer Parallelerscheinung zum Praesens historicum); an die Besprechung des letzteren knüpft er die des Perf. cons. mit den kurzen Worten: „Qatalformen wurden endlich noch so Vertreter von futurischen Formen anderer Sprachen, daß sie sich an Aussagen anschlossen, welche auf die Zukunft hinweisen“ (§ 134). Sollen die Perfektformen hier als „perspective“ aufgefaßt werden? Dagegen spricht das „endlich“, das einen neuen Fall des futurischen Gebrauchs einführen zu sollen scheint. Dann aber ist auf eine Erklärung hier völlig verzichtet. Die fehlende Erklärung scheint § 167 nachzubringen: der Gebrauch des Perf. „erklärt sich daraus, daß hinter dem Gebrauch der das Subject in den Vordergrund stellenden Verbalform durch das Streben nach einem natürlichen und im Hebr. eine große Rolle spielenden Chiasmus die Wahl einer Form nahe gelegt werden konnte, die umgedreht mit dem Verbalbegriff begann.“ Aber warum wird dann Perf. cons. nicht bei weiterer Fortführung dem Chiasmus zuliebe durch Impf. cons. fortgesetzt? Und wie reimt sich mit dieser Erklärung die anderwärts (§ 339 d) vorgetragene, daß in Sätzen wie יְהִי אוֹר nicht das Subjekt, sondern das Prädikat in den Vordergrund gestellt sei?

Es ist meines Erachtens zwar durchaus anzuerkennen, daß König bestrebt ist, eine einheitliche Erklärung für den Gebrauch der Tempusformen zu finden; aber gelungen ist es ihm nicht, und es wird nach meiner Überzeugung nie gelingen, solange wir die Geschichte der Tempusbildung in den semitischen Sprachen nicht weiter zurückverfolgen können. Mir scheinen im Perf. wie im Impf. verschiedene Formen mit getrennter Bedeutung zusammengefallen zu sein. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung das Assyrische, welches zwei dem hebr. Impf. entsprechende Formen besitzt, von denen die eine (ikšud) präteritale, die andere (ikašad) präsentische Bedeutung hat. Daß in der Form ikšud „ein überwuchernder Pendant zum hebr. . . . Gebrauch des Jaqtul als eines Praesens historicum“ vorliege (König § 169), ist mir unwahrscheinlich.

Ein drittes Bedenken habe ich bei der Behandlung der Umstandssätze. König erkennt als Umstandssätze nur unter bestimmten Bedingungen die Sätze an, deren Subjekt voransteht und mit ו copulativum eingeführt wird, nämlich Verbalsätze nur dann, wenn ihr Subjekt identisch ist mit dem Subjekt des Hauptsatzes (§ 362n), Nominalsätze nur dann, wenn ihr Subjekt identisch ist mit irgendeinem Satzteil des Hauptsatzes (§ 362p). Diese Definition ist viel zu eng. König selbst erklärt verschiedene Sätze als Umstandssätze, die zu diesen Definitionen nicht passen, z. B. Gen. 19, 1 (§ 362l), Gen. 9, 23b (§ 362p). Andere sucht er so zu erklären, daß jene Definitionen auch sie umspannen, aber seine Erklärung wird hier nur wenige befriedigen; z. B. Deut. 19, 6 soll ולו אין משפט מות nur eine Umschreibung sein für „und er hat nicht . . .“ (והוא, das Subjekt also identisch mit dem Objekt des vorausgehenden Satzes, § 362c) — aber der Hebräer hat doch nicht deutsch gedacht. Zahlreiche andere Sätze, die ihrer Bedeutung nach zweifellos Umstandssätze sind und allgemein als solche aufgefaßt werden, erkennt König nicht als solche an, sondern bezeichnet sie als „digredierend-statarische Sätze“ (§ 362f und m); da handelt es sich denn nur um einen Streit um Worte. Auf die Frage, ob vor Umstandssätzen das „und“ nicht auch fehlen könne, ist König, wenn ich nichts übersehen habe, nicht eingegangen.

Meine Bedenken sind damit keineswegs erschöpft, doch verbietet der mir zu Gebote stehende Raum, weitere zu äußern. Trotz ihrer erkenne ich dankbar an, aus dem Werke vieles gelernt und vielfache Anregung empfangen zu haben.

Zum Schluß sei es mir gestattet, noch auf einige Äußerlichkeiten einzugehen. Der Druck ist im ganzen sehr korrekt; die wenigen Druckfehler, namentlich in der Punktation, bisweilen auch in den Stellenangaben wird jeder Leser leicht verbessern können. Als störend ist mir z. B. aufgefallen § 259a: „Die Pluralform ist nicht bloß als Aus-

Digitized by Google

druck einer numerischen Einheit" (statt Vielheit) „verwendet worden". Unangenehm wirkt es, daß, wie es scheint, der Druck zu frühzeitig begonnen hat, und daß infolge dessen starke Ungleichheiten vorliegen. Anfangs ist der gesamte Text in Petit gesetzt und nur die größeren Überschriften in größerer Schrift; von § 55 ab tritt eine Änderung ein. Anfangs bildet jeder, auch der kleinste Sinnabschnitt einen eignen Paragraphen; allmählich werden die Paragraphen so lang, daß selbst die Buchstaben des lateinischen Alphabets zur Bezeichnung der Unterteilung nicht ausreichen. Auf die Behandlung des Pronomens (28 S.) kommen 94 Paragraphen, auf das ganze Buch nur 416. Die Paragraphenteilung ist also erst während des Druckes vorgenommen, und das hat den großen Übelstand, daß Vorausverweisungen, sofern sie sich nicht auf die allernächsten Abschnitte beziehen, stets nur durch ein „s. u." gegeben werden, z. B. § 9: „מַלְבֻּשֵׁכֶם 2 S. 1, 24 s. u.", „Jer. 37, 5 &c. s. u."; die Stellen sind dann häufig selbst mit Hilfe des Registers nicht aufzufinden. Oft werden in den späteren Paragraphen Nachträge zu in früheren Paragraphen Ausgeführtem gegeben, z. B. in § 336 v zu § 278 a, in § 382 b zu § 65, in § 401 p zu § 330 l, und in § 345 f wird sogar ein in § 110 enthaltener Druckfehler korrigiert. Nachträge zu den ersten beiden Bänden finden sich z. B. in § 318 b, 319 a, 355 bβ; an etwa 70 Stellen werden Fehler der Mandelkernschen Konkordanz berichtigt. In allen diesen Fällen wäre es doch wohl besser gewesen, solche Nachträge und Berichtigungen am Schluß des Werkes zusammenzustellen; so wird sich der Verfasser nicht beklagen dürfen, wenn sie nicht bemerkt werden und seine Ansicht falsch wiedergegeben wird. Ein böses Zeichen des Mangels einer letzten Feile ist es, zwar nicht, wenn in weit auseinander stehenden Partieen sich widersprechende Erklärungen vorgetragen werden — dergleichen wird in einem so vieles enthaltenden Werke kaum vermieden werden können —, wohl aber, wenn in ein und demselben Absatz eines Paragraphen eine Erklärung gegeben und im unmittelbar folgenden Satz widerrufen wird, § 353 v. — Besonders rühmend zu erwähnen ist schließlich das Verzeichnis der besprochenen Stellen am Schluß des Bandes. Es umfaßt nahezu 300 Kolumnen und enthält auch viele Stellen, welche im Text nicht ausdrücklich zitiert sind, deren Erklärung aber gleichwohl in dem betreffenden Abschnitt enthalten ist. Bei der Benutzung desselben übersehe man nicht die Vorbemerkung; eckige Klammern bedeuten, daß die Stelle in dem betreffenden Abschnitt fälschlich zitiert ist. Die besondere Einrichtung desselben hat König im Vorwort genügend hervorgehoben; diesen Ruhm hier zu wiederholen, dürfte überflüssig sein.

Ich schließe mit einem Wort des Dankes für den Verfasser, der durch vieljährige, unermüdliche, peinlich sorgfältige Arbeit uns ein Werk

Digitized by Google

geschenkt hat, durch das die philologische Erklärung des Alten Testamentes in bedeutsamster Weise gefördert ist.

Halle a./S.

Carl Steuernagel.

2.

Dr. Martin Luthers Briefwechsel. Bearbeitet und mit Erläuterungen versehen von Dr. th. **Ernst Ludwig Enders,** Pfarrer zu Oberrad bei Frankfurt a./M. 7. Bd. Briefe vom Oktober 1528 bis Juni 1530. Calw und Stuttgart, Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1897. 8. Bd. Briefe vom Juni 1530 bis April 1531. Ebend. 1898. (VIII u. 391; VII u. 400 S. 8°.)

Als Enders im Jahre 1884 mit der Herausgabe dieses Briefwechsels Luthers als dem noch fehlenden Schlußteil der Erlanger Lutherausgabe begann, da besprach ich nach dem Erscheinen die ersten Bände in den „Theol. Stud. und Krit." und brachte dabei herzu, was ich etwa an Ergänzungen oder an Berichtigungen, besonders zur Kommentierung der Briefe, aus meinen Studien beizutragen imstande war. Dann verabredete aber der befreundete Herausgeber mit mir, daß ich meine Beiträge lieber alsbald beim Druck beisteuern sollte; daher wurde mir fortan Gelegenheit geboten, jeden Bogen in der Korrektur zu sehen und nach bestem Vermögen das Meine noch zur Verfügung zu stellen. So ist es geschehen, daß ich von den späteren Bänden nicht wieder ausführliche Besprechungen gegeben habe. Nur die „Jahresberichte für neuere deutsche Litteraturgeschichte" boten mir fortan noch Gelegenheit, auf das Erscheinen neuer Bände kurz hinzuweisen. Auch diese beiden Bände habe ich in der Korrektur gesehen und finde manches in sie aufgenommen, was ich auf den Korrekturbogen angemerkt hatte. Wenn ich gleichwohl diese Bände hier anzeige, so geschieht es, weil ich erfahre, daß diese verdienstliche, mühevolle und jedem Fachgenossen sich unentbehrlich machende Arbeit über der geringen Unterstützung, die sie findet, Gefahr läuft, unvollendet zu bleiben. Das muß auf alle Fälle verhütet werden. Ich richte daher an alle, die für die Lutherforschung ein Interesse haben, die herzliche und dringende Bitte, daß sie helfen wollen, diese Gefahr abzu-

Digitized by Google

wenden. Die Geschichte der Erlanger Ausgabe ist von Anfang an eine Leidensgeschichte gewesen; nun hat diese Ausgabe in E. L. Enders einen Mann gefunden, der sie mit seinem Eintritt in die Arbeit auf höhere Stufe gehoben hat, der an der aufopferungsvollen Arbeit für sie selber zu einem Lutherforscher von ausgedehnter Gelehrsamkeit und von schier unerschöpflicher Leistungsfähigkeit herangereift ist. Mit bewunderungswürdiger Ausdauer hat er für diesen Briefwechsel die Vorstudien gemacht, und jeder neue Band bezeichnet in der Vollständigkeit des Briefmaterials, in der Textgestaltung, den Quellennachweisungen, den berichtigten Datierungen, wie in der Fülle gelehrter Erläuterungen einen solchen Fortschrit der Lutherforschung, daß ein Abbruch der Arbeit als ein schmerzlicher Verlust beklagt werden müßte. Von der Mitte des 7. Bandes bis gegen Ende des 8. Bandes liegen hier die Briefe und Gutachten vor uns, die sich auf den Augsburger Reichstag beziehen; welch eine Fülle von Urkunden und welch ein Fleiß und welche Kenntnis der Litteratur, die in den oft sehr umfänglichen Anmerkungen zu Tage treten! Mit reicher Belehrung wird jeder, der sich dieser Partie der Reformationsgeschichte aus kirchen- oder dogmengeschichtlichen Gründen zuwendet, sich dieser Bände bedienen.

Zwar die Bereicherung des Materials mit Stücken, die bisher der Forschung verborgen geblieben waren, ist nicht so groß wie in einzelnen der früheren Bände, doch fehlt es auch diesmal nicht ganz an Briefen, die zum erstenmale veröffentlicht werden: VIII, 327 Luther an Joh. Fesel 1. Dezember 1530 aus einer Münchner Handschr. und VIII, 399 Gerbel an Luther 1. Januar 1531 aus einer Straßburger Handschr.; bei letzterem hätte freilich Erwähnung verdient, daß schon A. Büchle in seinem Programm über Gerbel, Durlach 1886, diesen Brief und seinen Fundort notiert hatte. Aber es galt doch wieder eine Anzahl von Briefen aufnehmen, die seit Burkhardts und Koldes Arbeiten zu Luthers Briefwechsel von andern hie und da publiziert worden waren, VII, 57; 65; 118; 362; VIII, 304; 374, und ebenso schon früher Gedrucktes nachtragen, das bisher übersehen worden war, VII, 202; 211; VIII, 191; 240. Ebenso wurden wieder etliche Stücke aufgenommen, die für das Verständnis des Briefwechsels von Bedeutung sind; so der Brief Katharina Hornungs an ihren wider sie und ihren fürstlichen Verführer bei Luther Hilfe suchenden Ehemann VII, 280; Veit Dietrichs Brief an Katharina Luther VIII, 12; die Truchseßschen Vergleichsartikel, über die dann Luther sein Gutachten abgab VIII, 254; der Brief des Hildburghäuser Pfarrers Joh. Weybringer an Hans von Sternberg zur Erläuterung des Briefes Luthers an letzteren VIII, 279. An vielen Stellen hat Enders wieder Datierungen De Wettes u. a. glücklich und scharfsinnig berichtigt. Der handschriftliche Apparat ist über De Wette hinaus beträchtlich vermehrt und für die Textgestaltung — verständiger-

Digitized by Google

weise in nur beschränkter Aufzählung sämtlicher Varianten — verwertet; auch ist durch Ermittelung älterer Drucke der Briefe ein bedeutender Zuwachs des kritischen Apparates beschafft. Was für Material in den Erläuterungen Verwendung gefunden hat, möge dem Leser beispielsweise ein Blick in die Stücke VII, 239 ff. oder VII, 254 ff. zeigen; besondern Dank verdient aber die gleichmäßig allen Teilen des Briefwechsels, ebenso den Personalien wie den Citaten, den Datierungen wie sachlichen Schwierigkeiten zugewendete Sorgfalt. Nur ein dieser Spezialforschung gewidmetes Leben vermag so viel zu leisten, als in diesen Beziehungen hier geschehen ist. Werden einzelne Forscher imstande sein, an einzelnen Punkten diese mühevolle Arbeit zu ergänzen oder auch zu berichtigen, wie wenige würden imstande sein, Enders seine Gesamtleistung nachzuthun!

Da ich das Meine für diese Bände bereits während des Drucks beigesteuert habe, so muß ich mich jetzt damit begnügen, einige mir inzwischen bemerkbar gewordene Ergänzungen zu bieten.

VII, 4 Nr. 1403 steht auch in alter Kopie vom Jahre 1544 in Mscr. Dresd. A 180[d], mit Adresse an Caspar Lindemann, nicht an Aquila. — Zu VII, 35, wo Luther Aussatz für ehescheidend erklärt, wäre auf sein gegenteiliges Urteil in Erl. Ausg. 17[2], S. 139 von 1525 zu verweisen. — Bei VII, 45 (Nr. 1437) möchte ich daran erinnern, daß Luthers Klage über die traurigen Zustände, die er bei der Visitation in den Gemeinden vorfindet, in den Satz ausläuft: ut horrendum sit episcoporum papisticorum administrationem considerare. Man vergl. mit diesem Urteil Luthers die Darstellung dieser seiner Klagen bei Janssen! — VII, 50 vermißt man eine Angabe darüber, welche Schrift Luther in den Worten in primo libello contra Carolostadium meint. — VII, 131 schafft uns Enders mit seiner Verweisung des bisher ins Jahr 1539 gesetzten Ordinationszeugnisses für W. Kilmann ins Jahr 1529 eine große Schwierigkeit. Er hat ansehnliche Gründe dafür. Das überlieferte Jahr 1539 kann nicht richtig sein, denn das Zeugnis lautet auf die Pfarrstelle in Passerin bei Luckau; Kilmann verließ diese Pfarre aber schon 1538 und wurde Pfarrer in Soldin; nach Passerin aber wurde er bei der Visitation 1529 verordnet (Neues Lausitzer Magazin 1883, S. 240/1). So weit wäre alles in schönster Ordnung. Aber somit sollte wirklich schon 1529 eine ordinatio ecclesiastica in Wittenberg vollzogen und von dem Wittenberger Ministerium, mit Luthers und Bugenhagens Unterschrift, ein Ordinationszeugnis ausgefertigt sein? Das streitet mit allem, was wir seit Rietschels bahnbrechender Forschung (1883) über die Entstehung der Wittenberger Ordination gelernt haben. Enders hat diese Schwierigkeit nicht ins Auge gefaßt, sondern einfach auf Grund der Thatsache, daß Kilmann schon 1529 nach Passerin berufen wurde, die

Digitized by Google

überlieferte Zahl MDXXXIX in MDXXIX geändert. Das ausführliche Ordinationszeugnis enthält eine ausführliche Rechtfertigung dieser Handlung seitens der Wittenberger, warum bischöfliche Weihe nicht nachgesucht werden könne, und daß ihr Vorgehen Deckung in den Festsetzungen des Nicänischen Konzils finde. Es weist uns also in die Zeit gleich nach der Einführung des neuen Ritus. Ferner beruft sich das Dokument darauf, daß Kilmann sich ihnen durch ein glaubwürdiges Zeugnis über seinen Lebenswandel von solchen, denen dieser „seit langer Zeit“ bekannt sei, ausgewiesen habe. 1529 wurde er aber direkt von der Universität hinweg, auf der er sich seit Sommer 1527 befand, nach Passerin geschickt; da bedurfte es doch solches Attestes von außerhalb nicht. Wie ist hier herauszufinden? Die Lösung bietet sich meines Erachtens auf folgende Weise. In Passerin befand sich 1529 ein alter sehr untüchtiger Pfarrer, dem Kilmann zunächst als Kaplan auf ein halbes Jahr „zu predigen und ihn selbst zu unterweisen“ zugesendet wurde; Kilmann blieb dann dort neben dem alten Pfarrer, der, wie die Visitation von 1533 vermerkt, sich nicht bei seite schieben lassen, sondern „alles in der Pfarre allein inne haben wollte.“ Hier trat also ein völliges Besitzergreifen des Pfarramtes erst nach dem Tode des alten Herren ein. Somit könnte wohl nach dessen Ableben Kilmann erst die förmliche Berufung erhalten und nun auch den Wunsch gehabt haben, die inzwischen aufgekommene Ordination zu erhalten (cum vocatus esset ad ministerium . . . in Ecclesia nobis vicina, in Baserin, petivit a nobis ordinationem). Dann müßte der Schein vom 13. Juli 1536 datiert werden — 1537 und 38 war Bugenhagen am 13. Juli nicht in Wittenberg anwesend. Ich möchte mit diesen Bemerkungen auf dieses Dokument und seine Bedeutung für die Geschichte der Ordination aufmerksam machen. — Zu VII, 285, Anm. 5. In den Glossen (Luthers?) zum Briefe der Katharina Hornung ist der „Katerina“ ein „Katerninus“ als ihr Buhle zur Seite gestellt; daß damit auf Joachim I. gezielt ist, ist ja außer Zweifel. Aber verfehlt scheint es mir, daß Enders dies Masc. von Kater ableiten will. Näher liegend ist es wohl, „Katerninus“ als Druckfehler für „Katerinus“ und dies einfach als das zur „Katerina“ gehörige Maskulinum zu betrachten. — VII, 325 wäre in Anm. 4 über Billicanus Seidemanns Veröffentlichung in Stud. und Krit. 1878, S. 700 zu berücksichtigen gewesen (übrigens auch von Kolde in Real-Encykl.[3] III, 236 unbeachtet gelassen). Enders giebt an, Campegius habe Billikan seines Priesteramtes entbunden; aber Eck schreibt ausdrücklich: non est absolutus ab ordine; a Lutheranismo est absolutus. — VIII, 48 bemüht sich Enders um die von Schirrmacher zuerst aus seiner Rostocker Handschr. mitgeteilten hebräischen Worte in Luthers Brief an Jonas; was er mit Schirrm. im Text an Verbesserung und Vokalisation bietet: הָאָדָם עַל רִשְׁעָם הִתְוַדָּה עַל

חַסְדֵי הָאֱלֹהִם וְתוֹדָה giebt, wie er wohl erkennt, keinen befriedigenden Sinn. Die Konjektur, die er in der Anm. giebt, am Schluß zu lesen הָאֵל הַמִּיתוֹדה macht die Sache nicht besser. Er klagt: wenn wir nur wüßten, woher die Worte genommen seien! Aber Luther erklärt sie ja für ein novum nomen, mit dem er jetzt das Gesetz, den Dekalog, benenne, und giebt ihnen hernach den allgemeinen Sinn, daß der Dekalog ein infinitus, sed finitissimus calendarius omnium rerum sei. So wird es sich um eine zweigliedrige Aussage handeln, in beiden Gliedern schließend statt mit התודה resp. ותודה mit הַתּוֹרָה (oder das zweite Mal mit בַּתּוֹרָה?). Das doppelte על halte ich für verlesen statt כָּל. Auch damit sind freilich beide Glieder noch nicht in Ordnung; der Sinn wird aber im 1. Gliede sein, daß das Gesetz das Zeugnis enthält von aller Sünde, im 2. daß jedoch nicht [das scheint mir ausgefallen zu sein] alle Gnaden Gottes im Gesetz enthalten sind (vgl. vorher: Mosen non omnia Christi habere). Arg verderbt ist die Stelle auf jeden Fall, aber in dieser Richtung scheint mir ihre Heilung zu suchen zu sein. Übrigens lies hier statt 13) im Texte 14); die Anmerkung 15) fehlt im Text und in den Noten, die Noten zu 16)—18) aber sind bedauerlicherweise beim Zusammenstellen des Bogens ganz in Fortfall gekommen. — VIII, 187 (Note 9): Das Gedicht des Sabinus über das Spectrum Spirense steht als Anhang in Naogeorgs Regnum papisticum und dann wieder in Melander, Jocorum atque Seriorum Centuriae aliquot. (Francof. 1603), p. 204 sqq. (Nr. 253). — VIII, 194 ff. Die Briefe Nr. 1753, 54 und 55 sind gerade umgekehrt zu ordnen; denn 1754 verweist auf 1755 als bereits geschrieben, und ebenso 1753 auf 1754 und 1755. — VIII, 365 letzte Zeile lies 30. August statt 31. — VIII, 366 Nr. 1854: für diesen Brief wäre die Göttinger Handschr. des Lubecus zu notieren gewesen, vgl. Tschackert, Joh. Sutel, S. 80 und 82.

Breslau.

G. Kawerau.

Digitized by Google

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Digitized by Google

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Oberkonsistorialrath D. Köstlin oder an Herrn Prof. D. Kautzsch in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Abhandlungen.

Seite

1. Rothstein, Zur Kritik und Exegese des Deuterojesajabuches I Jes. 40, 3–11 5
2. Wiesen, Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen 37
3. Schian, Die lutherische Homiletik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts 62

Gedanken und Bemerkungen.

1. Schürer, Der Ethnarch des Königs Aretas 2 Kor. 11, 32 . . . 95
2. Albrecht, Eine Antwort Luthers vom 29. August 1540 und ihre Veranlassung 99
3. Buchwald, Zu Luthers Briefwechsel 108
4. Buchwald, Luthers Exhortationes post concionem 118
5. Köhler, Ein neuer Lutherbrief aus dem Jahre 1521? 135
6. Köhler, Eine Notiz aus Spalatins Briefen vom Jahre 1519 . . 140

Rezensionen.

1. König, Historisch comparative Syntax der hebräischen Sprache; rez. von Steuernagel 148
2. Enders, Dr. Martin Luthers Briefwechsel; rez. von Kawerau . 155

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

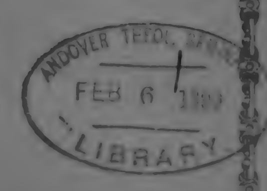
und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1899, zweites Heft.


ANDOVER THEOL. SEM.
FEB 6 1899
LIBRARY

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1899.

Preis pro Jahrgang (4 Hefte): ℳ 16; pro Heft: ℳ 4. 50.

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1899, zweites Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1899.

Digitized by Google

Abhandlungen.

1.

Die Bedeutung des „Ebed-Jahwe" im zweiten Teil des Propheten Jesaia mit Berücksichtigung neuerer Forschungen.

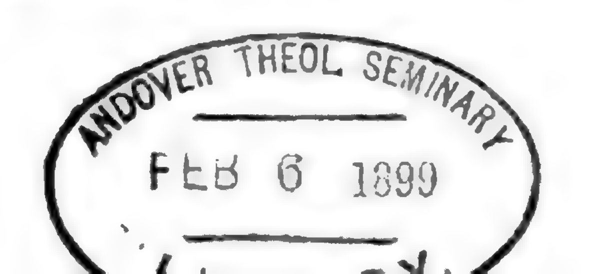
Von

Professor Dr. Julius Ley.

Es sind vorzüglich drei Hauptmerkmale, welche den Knecht Gottes in den drei Prophetieen, Jesaia Kap. 42 [1]); 49 [1]); 52, 13—15. 53, 1—12, von dem sonst in Kap. 40—54 genannten Knecht Israel und Jaqob unterscheiden und abheben.

1. Es wird in den drei Prophetieen dem Ebed-Jahwe der Beruf und die Aufgabe der Belehrung und Erleuchtung Israels und der Heiden zugeschrieben (Kap. 42, 3. 4. 6. 7; 49, 5. 6. 8. 9ᵃ; 52, 15; 53, 4—6. 10—12), welche für den Knecht Jaqob und Israel nirgends angedeutet ist. Diesem wird Befreiung von den Feinden, Bestrafung seiner Bedränger, Heimführung aus dem Exil unter Gottes eigener Leitung, Beglückung mit irdischen Gütern und Ehren verheißen (40, 10; 41, 10—20; 42, 16; 43, 1—8; 44, 2—5. 26—28; 45, 13; 46, 4. 11; 47, 4; 48,

1) Wie weit die Ebed-Jahwe-Prophetie sich erstreckt, wird weiter unten näher dargelegt werden.



Digitized by Google

20. 21; 49, 9b. 10—12. 17—23. 25. 16; 51, 3. 5. 8. 22. 23; 52, 1. 2. 7—12; 54 und in fast allen nachfolgenden Kapiteln ohne die Zubenennung von Ebed im Singular); für einen Beruf geistiger Art fehlt jede Andeutung. Umgekehrt wird dieser als die ausschließliche Aufgabe für den Ebed-Jahwe hingestellt, während von Befreiung äußeren Druckes und Verleihung irdischer Güter keine Erwähnung bei ihm vorkommt. Denn auch Kap. 53, 12a kann diese Bedeutung nicht haben, wie in meiner „Historischen Erklärung" [1]) S. 130—131 nachgewiesen worden ist.

2. Der Ebed-Jahwe in den drei Prophetieen wird in der Erfüllung seines Berufes, d. i. der Belehrung und der Verbreitung der Jahwe-Religion dargestellt in mühseliger und aufreibender Arbeit (42, 4; 49, 4), in welcher er von dem ihn verkennenden Volke verachtet, gemartert und getötet wird, als Opfer zur Sühne und zur Erleuchtung eben dieses Volkes und zur Verbreitung der Gotteserkenntnis unter den Völkern auf Erden (Kap. 53). Umgekehrt wird dem Knecht Jaqob verheißen, daß die anderen Völker für seine Erlösung büßen müßten. Ägypten und Äthiopien sollten das Lösegeld für Israel werden (43, 3. 4), nur Israels wegen werden die Völker vom Cyrus besiegt (43, 14; 45, 4). Jahwe selbst zieht gegen Israels Feinde zu Felde und läßt sie untergehen (41, 15. 16; 42, 13. 14; 43, 17; 45, 14; 49, 23. 25. 26; 51, 22. 23; 59, 17. 18); der Sturz Babels, des Todfeindes Israels, wird mit Spott geschildert (Kap. 46. 47). Überhaupt sollten nach dem Ideal des Propheten die heidnischen Völker in den Dienst des Volkes Israel treten (49, 22. 23; 60, 5—7. 9. 10. 16. 17; 61, 5 u. a.). Das war sein Ideal für das zukünftige Israel nach seiner Bekehrung; aber nirgends findet sich eine Andeutung, daß es selbst für andere Völker büßen sollte.

3. Der Ebed-Jahwe in den drei Prophetieen stellt sich nach der Schilderung seiner Charakterzüge und nach seiner Ausrüstung für die Erfüllung seines Berufes als eine Einzelpersönlichkeit dar. Die Milde und Demut und zugleich die Energie für Wahrheit und Recht (42, 1—4), die wie ein scharfes Schwert und

---

1) Historische Erklärung des zweiten Teils des Jesaia. Marburg 1893.

Digitized by Google

wie ein glatter Pfeil eindringende Rede (49, 2), die unscheinbare und nicht geachtete Herkunft (53, 2), das Leiden, Sterben und Begrabenwerden (53, 7—9) kann nur auf ein Individuum bezogen werden, welches hierdurch von dem Kollektivum Jaqob und Israel unterschieden wird.

Außer diesen drei Hauptpunkten haben wir in der „Historischen Erklärung“ noch andere nicht unwesentliche Unterscheidungsmerkmale, namentlich in der Einzelerklärung des Kap. 53 (S. 120—131) ausgeführt. Auch die Zeitverhältnisse wie andere Merkmale lassen, wie wir sehen werden, Unterschiede erkennen.

In der nachfolgenden Abhandlung beabsichtige ich, mehrfache Ergänzungen und Berichtigungen zu meinem eigenen Werke nachzutragen und zugleich die noch bestehenden Schwierigkeiten in der Erklärung der betreffenden Stücke namentlich in Kap. 52 und 53 zu lösen, im Anschluß an eine Auseinandersetzung mit Duhms gleichzeitig erschienenem Werke „Jesaia übersetzt und erklärt“, Göttingen 1892, und mit anderen in den letzten Jahren erschienenen Schriften, welche ich bei der Abfassung der meinigen nicht mehr zu berücksichtigen imstande war. So sehr ich dieses bedauern mußte, so war es mir doch anderseits wertvoll, daß meine und Duhms Schrift ohne die geringste Beziehung zu einander in mehreren wesentlichen Punkten zu gleichen Resultaten gelangt sind. Es bleibt nur eine Erörterung über diejenigen Punkte übrig, in welchen unsere Ansichten auseinandergehen.

I.

In der Bestimmung der Abfassungszeit von Kap. 52, 13—15 bis Kap. 66 ist auch Duhm der Ansicht, daß diese nur der nachexilischen Zeit angehören können. Die Gründe hierfür habe ich in meiner Schrift S. 101 ff. und zum Schlusse der einzelnen Reden in einer besonderen Rubrik dargelegt. Duhm giebt ungefähr dieselben Gründe an, wenn auch in anderem Zusammenhange. Doch glaube ich diese ausführlicher und eingehender dargelegt zu haben.

Duhm geht jedoch noch weiter. Auch aus den Reden Kap. 40—52, welche allgemein der exilischen Zeit zugeschrieben werden,

will er die Ebed-Jahwe-Prophetieen[1]: Kap. 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9 ebenfalls der nachexilischen Zeit zuweisen und zwar „als wahrscheinlich der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts“ (Einl. S. XVIII) „nach dem Buche Hiob und vor dem Buche Maleachi“ (S. 283[2]). Zugleich will Duhm diese Prophetieen aus ihrer jetzigen Stelle, als nicht dahin gehörig, ausscheiden. Hierbei muß ich bedauern, daß Duhm der Zusammenhang der Ebed-Jahwe-Reden mit den historischen Ereignissen, wie ich sie in meiner Schrift ausgeführt habe, nicht bekannt sein konnte. Denn eben weil er jeden Zusammenhang vermißte, glaubte er sie von ihrem Platze ausscheiden zu müssen. Aber wenn auch meine historische Kombination nur als wahrscheinlich und nicht als mathematisch gewiß aufgenommen werden kann, so giebt sie doch jedenfalls eine annehmbarere Erklärung als die Annahme von Duhm (S. 285), daß „ihre Einfügung an unpassendster Stelle einfach bedingt gewesen sei, durch genügend freien Raum am Rande und zwischen größeren Absätzen der deuterojesaianischen Schrift“. Daß drei- oder gar viermal, da nach Duhm auch 50, 4—9 dahin gehört, die Einfügung an einem unpassenden Orte sich wiederholt haben soll, scheint doch nicht so ganz einfach. Wer auch der Verfasser der Ebed-Jahwe-Prophetieen gewesen sein mag, sein hoher und seine Zeit überragender Geist steht außer Zweifel und wird als solcher auch von Duhm anerkannt, und dieser sollte seine tiefsten Erkenntnisse nicht nebeneinander zu stellen für wert gehalten haben! oder der Zusammensteller sollte so wenig Einsicht in ihre hohe Bedeutung gehabt haben, daß er sie zerstreut an leeren Stellen eingefügt hätte! das scheint doch unglaublich.

Nach der „Historischen Erklärung“ stehen die Reden nicht im Zusammenhange miteinander, da sie in Zwischenräumen von mehreren Jahren geschrieben worden sind; sie stehen aber im Zusammenhange mit den Zeitereignissen. Und zwar waren es besondere Notstände und drückende Lagen, in welchen dem Propheten das

---

1) Duhm nennt sie „Lieder“; sie wurden doch nicht gesungen?!

2) Über Tritojesaia vgl. Kap. 59, 16: „Es scheint, daß Tritojesaia die Wirksamkeit des Nehemia noch nicht erlebt hatte“, S. 416, ebenso S. 421. 445; vgl. dagegen S. 377.

Digitized by Google

Erscheinen des längst verheißenen und erwarteten Erlösers und Friedensstifters (S. 89 f.) zum Troste seines Volkes aufleuchtete.

Die erste Ebed-Jahwe-Weissagung in Kap. 42 fand ungefähr um das Jahr 540 v. Chr. statt, als die Erwartung, daß Cyrus nach Besiegung des Krösus (546) gegen Babylon heranrücken und die Judäer befreien werde, wie es der Prophet in der früheren Rede (Kap. 41) verkündigt hatte, mehrere Jahre unerfüllt geblieben war. In der allgemeinen Verzweiflung tröstet er sein Volk, daß das Erscheinen des wahren Knechtes Gottes, welcher in Milde und Gerechtigkeit Israel und die Völker zur Erkenntnis Gottes und seiner Lehrer führen solle, nicht ausbleiben werde (V. 1—7). Auch V. 5—7 gehören noch zu dieser Prophetie wie der Inhalt, welcher auf geistige Erleuchtung (V. 7) hinweist, und die Ausdrücke לברית עם und לאור גוים (V. 6), welche in Kap. 49, 6. 8 ebenfalls als Prädikate dem Ebed-Jahwe beigelegt werden, offenbar zeigen. Daß das Metrum kein Grund dagegen sein kann, werden wir in der metrischen Analyse sehen; über den Stil weiter unten. Daß mit כה אמר יהוה nicht immer ein neuer Absatz beginnt (Duhm, Schian[1]) S. 4), beweisen unzweifelhaft Stellen wie Kap. 42, 2; 49, 5. 7. 8; 52, 3. 4. — Aber selbst in den übrigen Stellen Kap. 43, 1. 14; 44, 6. 24; 45, 1. 14; 48, 17; 49, 22; 50, 1. 22 wird meistenteils eher eine Fortsetzung der Rede, als ein Beginn einer neuen angenommen werden müssen. Dieser Ausdruck legt offenbar nur ein besonderes Gewicht auf das zu verkündigende Orakel; der häufige Gebrauch desselben beweist die Identität des Schriftstellers. Da der Prophet in den vielen Jahren seit dem Anrücken des Cyrus wohl Kunde von dessen Polytheismus erhalten hatte, so hebt er mit besonderer Emphase bei der Verkündigung des Gottesknechtes und seines Heilswerkes hervor, daß es nur der allmächtige Gott, der Schöpfer des Weltalls sei, der ihn berufen und ausgerüstet habe, dem allein nur Ehre zukomme: „Ich Jahwe, das ist mein Name, meine Ehre lasse ich keinem anderen, noch mein Ruhm den Götzen“ (42, 8). Hiermit wird der Gegensatz zu dem Polytheismus des Cyrus angedeutet, wie überhaupt

1) M. Schian, Die Ebed-Jahwe Lieder. Halle 1895.

Digitized by Google

das vom Gottesknecht ausgehende Heil und Friedenswerk als Gegensatz zu den gewaltsamen Eroberungen des Cyrus erscheint. Dieser trat einstweilen bei dem Propheten und seinem Volke in den Hintergrund, da er statt gegen Babylon weiter vorzurücken, fernab in Kleinasien und im Nordosten („Historische Erklärungen“ S. 20ff.) die Eroberungskriege fortsetzte und die erhoffte Befreiung der Judäer unterließ. So hängen V. 1—8 eng zusammen. „Das Frühere“, fährt der Prophet fort und bezeichnet hiermit die frühere Weissagung über die Siege des Cyrus (Kap. 41, 1—3. 25), „siehe, sie sind eingetroffen, und Neues verkündige ich“, er meint die geistige Erleuchtung seines Volkes und der Heiden. Hierüber Freude und Jubel zur Ehre Jahwes (V. 10—12). Gott selbst werde den Exulanten voranziehen und ihnen die Wege bahnen zur Beschämung der Götzendiener (V. 13—17). In V. 18—25 folgt ein Zwiegespräch zwischen dem Propheten, welcher im Namen Jahwes spricht, und den Ungläubigen, wie in der „Historischen Erklärung“ (S. 45) ausgeführt worden ist. Hierfür spricht der Inhalt, der sonst unerklärlich ist, wie der Wechsel der Personen. So ist der Zusammenhang der Teile dieses Kapitels verständlich und klar. Die Zurückbeziehung in V. 18. 19 auf V. 7 weist ebenfalls auf denselben Verfasser hin. Zerstückelungen und Ausscheidungen, wie sie Duhm und Schian versucht haben, sind ebenso unnötig, wie sie gerade den Sinn zerstören.

Daß aber dem Verfasser dieser Prophetie auch die der vorangehenden und nachfolgenden Reden angehört, das erkennt man an den gleichen oder ähnlichen Ausdrücken für dieselben Gedanken und Empfindungen, wenn sie auch daselbst in Beziehung auf den kollektiven Knecht Israel, hier auf den persönlichen Gottesknecht gebraucht werden. Denn es scheint doch ganz natürlich, daß derselbe Verfasser für dieselben Begriffe gleiche Ausdrücke verwendet, mag auch das Objekt verschieden sein. Zu diesen Ausdrücken gehört der so oft wiederkehrende Ausdruck כה אמר יהוה zur Hervorhebung der Gottesworte, wie oben bereits gesagt worden; vierzehnmal in den wenigen Kapiteln; man vergleiche ferner אתמך־בו (42, 1) und אף־תמכתיך (41, 10); בחירי (42, 1) und בחרתיך (41, 8. 9; 43, 20; 44, 1. 2; 45, 4) נתתי רוחי עליו (42, 1) und אצק רוחי על

(44, 3); ופשתה לא יכבנה (42, 3) und כפשתה כבו (43, 17) ולתורתו ייחלו (42, 4) und ואל־זרעי ייחלון (51, 5); קראתיך (42, 6) und (41, 9); ואחזק בידך (42, 6) und החזקתיך (41, 9)[1]. Der ganze Satz ואצרך ואתנך לברית עם (42, 6) wird wiederholt in 49, 8 und zwar beidemale auf den Ebed-Jahwe bezogen, und ebenso nach dem Inhalt 42, 7 und 49, 9ª.

Wenn aber viele Exegeten aus der Gleichheit oder Ähnlichkeit der Ausdrücke auf die Gleichheit des Objekts schließen und überall nur vom Knechte Israel gesprochen haben wollen, so übersehen sie die Grundverschiedenheit und Gegensätzlichkeit des Inhalts. Von den drei Hauptunterscheidungsmerkmalen ist bereits oben zu Anfang gesprochen. Nicht weniger treten die Unterschiede hervor, wenn wir die einzelnen Stellen vergleichen. Ein besonderes Gewicht wird auf die Vergleichung mit Kap. 41, 10 ff. gelegt, so zuletzt noch von Cobb (The servant of Jahve im „Journal of biblical literature" XIV, 1896 p. 100 sqq.). Aber wie sind sie nach dem Inhalt verschieden! In Kap. 41, 10 ff. wird der verzagte und geängstigte Knecht Jaqob getröstet und ermutigt, während in Kap. 42, 4 der ungebrochene Mut des Gottesknechtes in seinem Heilswerke gefeiert wird. In Kap. 41, 11. 12 wird der Knecht Jaqob dargestellt als bedroht und bedrängt von Feinden, deren Vernichtung verkündigt wird; dagegen ist der Ebed-Jahwe in Kap. 42, 3—4 in wirksamer und ungebrochener Thätigkeit für das Heil seines Volkes und der Heiden. Er zeigt keine Spur von Furcht und Verzagtheit, sondern nur Gewißheit des Sieges in der Erfüllung seines Berufes. So stehen der Knecht Jaqob und der Knecht Jahwes in offenbarem Gegensatz zu einander.

Eine gleiche Verschiedenheit zeigt sich, wenn man die Ausgießung des göttlichen Geistes, welche in Kap. 42, 1 dem individuellen Ebed-Jahwe und in Kap. 44, 3 dem kollektiven Knechte Israel verheißen wird. Dieser wird wegen seiner Sündhaftigkeit getadelt; Gott verzeiht ihm aus Gnaden (43, 22—28), während der Ebed-

---

1) Einzelne ganz gewöhnliche Wörter, wie sie Schian (S. 10. 22. 30) zusammenstellt, haben keine Beweiskraft, weil jeder andere Schriftsteller auch nur dieselben gebrauchen könnte.

Digitized by Google

Jahwe als ein gerechter und sündenloser bezeichnet wird (42, 2. 3; 49, 5. 6; 53, 4. 5. 9. 11. 12). Wenn nun in der Fortsetzung der Rede des Kap. 43 in Kap. 44, 3 der Knecht Israel in seiner Furcht und Angst gerade wie in Kap. 41, 10 getröstet und ihm auch Ausgießung des göttlichen Geistes verheißen wird, so zeigt der ganze Zusammenhang, daß hiermit nur eine Ermutigung zu einem neuen Aufleben aus dem Banne der Unterdrückung und Beschimpfung (43, 28) verkündigt wird; es wird hier alles auf leibliches Wohlergehen bezogen: „sie werden wachsen wie Gras (zwischen Wassern), wie Weiden an Wasserbächen". Der Ebed-Jahwe verzehrt seine Kräfte in der Erfüllung seines Berufes (42, 4; 49, 4) und opfert sein Leben zur Entsühnung seines Volkes (Kap. 53). Wie verschieden sind auch hier die Prädikate des Ebed-Jahwe und des Knechtes Jaqob!

Fassen wir nun Kap. 42 als eine einheitliche Weissagung desselben Propheten, so tritt uns schon aus dieser die Anschauung entgegen, daß die geistige Erleuchtung, die Gotteserkenntnis, die Belehrung über Wahrheit und Recht vom Gottesknechte ausgeht (V. 1—8), daß aber alles, was thatsächliches Eingreifen erfordert, die Befreiung aus der Gewalt der Feinde, die Heimführung und Leitung, die Überwindung entgegenstehender Hindernisse von Jahwes gewaltigem Arme ausgeführt wird (V. 13—17); des Ebed-Jahwe Aufgabe ist nur geistiger Art. Doch ist es der feste Glaube des Propheten, daß, sobald die Bekehrung seines Volkes durch den Gottesknecht bewirkt wäre, Gottes Verzeihen und Gnade nicht ausbleiben und für Israel die Fülle des Segens und der Ehren und eine fortdauernde Wohlfahrt erfolgen werde. So hängen die Teile eng zusammen; auch das Zwiegespräch mit den Ungläubigen (V. 18 ff.) und die Hinweisung, daß nur die Sündhaftigkeit Israels schuld an seinem Unglück und Elend sei (V. 24. 25), gehört hierzu. Diese Anschauung des Propheten wird uns auch in der zweiten Ebed-Jahwe-Prophetie entgegentreten.

II.

Auch die zweite Ebed-Jahwe-Prophetie Kap. 49, 1—9ª steht in keinem Zusammenhang mit der vorangehenden Rede; es liegen einige

Digitized by Google

Monate dazwischen, worüber das Nähere in der „Historischen Erklärung" S. 19 ff. 61 ff. mitgeteilt ist. In dieser Zwischenzeit nämlich war Cyrus endlich in Babylonien eingerückt und hatte den babylonischen König Nabonid vollständig besiegt (538 v. Chr.). Seinem Feldherrn Gobryas (Ugbaru), der von früherher den Einwohnern noch in dankbarer Erinnerung geblieben war, öffneten die Babylonier ohne Widerstand die Thore. Gobryas behandelte nach dem Befehl des Cyrus die Einwohner mit aller Schonung, änderte nichts in der Verfassung der Stadt und beschützte sogar die babylonischen Zwingherren in ihren angemaßten Rechten gegen die gefangenen Judäer. Sie behandelten jetzt dieselben mit noch größerer Härte und Grausamkeit als früher (49, 24), sei es, weil sie jeden Versuch zur Selbstbefreiung zu unterdrücken, oder in Voraussicht ihrer Befreiung vorher noch ein reiches Lösegeld zu erpressen suchten. Es war die traurigste Zeit für die Exulanten, sowie für den Propheten selbst. Seine Weissagung von der Einnahme Babylons war zwar eingetroffen, aber statt der erhofften Befreiung war noch größere Bedrückung eingetreten. Aber gerade in dieser tiefsten Not und in der allgemeinen Verzweiflung leuchtete ihm wieder das Bild des verheißenen Gottesknechtes auf, von dem alles Heil ausgehen würde. Dieser stellt sich ihm selbstredend dar, wie er vom Mutterleibe an geweiht, im Schutze Jahwes geborgen, ausgerüstet mit des Geistes Waffen erscheint, um nicht nur die Stämme Israels aufzurichten, sondern auch das Heil der Völker bis ans Ende der Erde herbeizuführen (V. 1—6), einstweilen verachtet und verworfen, dereinst jedoch verehrt und angebetet. Zur Gnadenzeit wird ihn Gott erhören und ihm beistehen, daß er der Bund des Volkes werde und die, welche in Fesseln und im Dunkel sich befinden, befreie und erleuchte (V. 7—9^a). Die Weissagung vom Ebed-Jahwe reicht bis 9^a; dagegen muß der Schlußsatz .... להנחיל in V. 8 als eine falsch erklärende Glosse zu להקים ארץ ausgeschieden werden. Denn nur die geistige Erleuchtung gehört zur Thätigkeit des Ebed-Jahwe; die materiellen Güter werden nach der Bekehrung von Gott selbst verliehen (vgl. weiter unten). Die weitere Begründung der Ausscheidung des genannten Satzes werden wir in der metrischen Analyse geben. Daß

Digitized by Google

hier in Kap. 49 von demselben Ebed-Jahwe die Rede ist, wie in Kap. 42, erkennt man an den drei Hauptmerkmalen: an dem geistigen Beruf, an der mühseligen und opferbereiten Thätigkeit (V. 4. 7) und an den individuellen Charakterzügen (V. 1. 2. 5—7), welche hier noch schärfer als in Kap. 42 hervortreten. Auch kehren, wie oben bereits gesagt worden (S. 168 f.), dieselben Ausdrücke in V. 6. 8 und dem Sinne nach in V. 9ª wieder. Ebenso erkennt man die Identität des Verfassers dieser Weissagung und der anderen Reden an den gleichen oder ähnlichen Ausdrücken und Redewendungen: man vergleiche שמעו איים (49, 1), החרישו איים (41, 1), und איים יקוו (51, 5); והקשיבו לאמים (49, 1) und הקשיבו אלי עמי (51, 4); מבטן קראני (49, 1 vgl. V. 5); הזכיר שמי (49, 1) und הקורא בשמך (45, 3. 4. 5); בצל ידו (49, 2) und ובצל ידי (51, 16) und בך אתפאר (49, 3) und ובישראל יתפאר (44, 23); לריק יגעתי (49, 4) und לא יגעו לריק (65, 23); יצרי מבטן (49, 5) und ויצרך מבטן (44, 2. 24); עד קצה הארץ (49, 6) und (40, 6. 28; 41, 9; 43, 6; 48, 20); über das wiederkehrende כה אמר יהוה (49, 7. 8. 22) ist bereits oben (S. 167) gesprochen worden. Solche gleiche oder ähnliche Ausdrücke haben die meisten Exegeten verleitet, überall dasselbe Objekt, das Volk Israel in verschiedenen Auffassungen anzunehmen, wobei jedoch die Verschiedenheit des Inhalts übersehen worden ist, und daß derselbe Verfasser für gleiche Begriffe gleiche Ausdrücke gebraucht, wenn sie sich auch auf verschiedene Personen beziehen.

Duhm, welcher in den drei Prophetieen den individuellen Ebed-Jahwe im Unterschied vom Knecht Israel erkennt, will diese jedoch einem anderen Verfasser als dem Deuterojesaia zuschreiben, und zwar wegen der Verschiedenheit des Metrums und des Stils und wegen vermeintlicher Widersprüche. Daß die metrische Beschaffenheit keinen Grund dafür abgiebt, wird in der metrischen Analyse nachgewiesen werden. Was den Stil betrifft, welcher nach Duhm diese Prophetieen besonders auszeichnen soll, so ist er entschieden durch den Inhalt bedingt und verändert sich sogar innerhalb derselben Prophetie. Die erhabenen Charaktereigenschaften des Knechtes werden naturgemäß in epischer Ruhe präcis und gemessen dargestellt; dagegen in der Verkündigung seiner Erfolge und seiner

Digitized by Google

Verherrlichung wird die Sprache schwungvoll und rhetorisch. Sollte denn ein Schriftsteller von der Begabung eines Deuterojesaia nicht imstande gewesen sein, je nach dem Inhalt auch die Form der Darstellung zu gestalten? Derselbe Knecht Gottes, welcher nach Kap. 42, 2 „nicht schreiet, nicht auf den Gassen seine Stimme hören läßt“, worin Duhm sogar einen Gegensatz zu dem lauten Auftreten des Deuterojesaia findet, derselbe muß doch wohl wieder seine Stimme laut erheben, wenn er die entfernten Küstenbewohner (Kap. 49, 1) auffordert, seine Verheißung zu hören. Es hängt alles von den verschiedenen Verhältnissen seiner Berufsthätigkeit ab. Wenn er seine gläubigen Volksgenossen belehrt, so geschieht es in bescheidener und demutsvoller Weise (42, 2—4), die vom Herzen zum Herzen dringt. Dagegen wird seine Zunge zum scharfen Schwert und zum glatten Pfeil (49, 2), wo die verhärteten Gemüter den milden Worten sich unzugänglich zeigen. Duhm spricht selbst von der Macht der Stimmung auf den beweglichen Geist des Propheten (S. 290, V. 14—17), welche auf die Veränderung des Stils und des Metrums Einfluß ausübe; er selbst bemerkt zu Kap. 44, 23 in Beziehung auf das Metrum, daß der Prophet „seinen überwallenden Gefühlen durch einen Freudensprung Luft mache“. Wenn also wirklich ein veränderter Stil vorliegt, so kann hieraus noch nicht auf einen anderen Verfasser geschlossen werden, zumal wenn, wie wir oben gesehen, viele gleiche oder ähnliche Ausdrücke und Redewendungen für den gleichen Verfasser zeugen.

Was nun die Widersprüche betrifft, welche nach Duhm zwischen den Ebed-Jahwe-Prophetieen und den anderen Reden sich finden sollen, so sind sie zum größten Teil in der Abhandlung über die Bedeutung des Knechtes (Histor. Erklär. S. 70—119) erklärt worden, so daß eine Wiederholung überflüssig erscheint. Den Hauptwiderspruch findet Duhm darin, daß im Deuterojesaia die Entsühnung und Erlösung Israels von Jahwe selbst ausgeht, während sie in den Ebed-Jahwe-Prophetieen vom Knechte vermittelt wird. Aber hierin kann man ebensowenig einen Widerspruch erblicken, als in den unzähligen Stellen des Alt. Test., in welchen Jahwe mit seinen Engeln, Propheten oder Abgesandten

Digitized by Google

identifiziert wird, oder auch umgekehrt, wenn diese sich mit ihm identifizieren. Denn sie sind eben nur das Organ und der Mund Gottes, um seinen Willen und seine Entschlüsse zu verkünden. Wenn sich daher Gott durch einen für die Sündenschuld seines Volkes sich aufopfernden Mittler versöhnen läßt, so ist es immer nur Gott, welcher die Schuld tilgt und die Erlösung seines Volkes beschließt und ausführt. Außerdem ist hierbei Duhm die bereits oben erwähnte Unterscheidung entgangen, daß zur Berufsthätigkeit des Knechtes nur die Belehrung, die Verbreitung der Gotteserkenntnis und die Entsühnung von der Sündenschuld gehört, die thatsächliche Befreiung aber, die Heimführung aus dem Exil, die Verleihung der Wohlfahrt und der Ehren stets nur von Jahwe selbst herbeigeführt wird. Auf die durchgreifende Wirksamkeit des Knechtes folgt erst das Eingreifen Jahwes zum Wohl und Segen seines Volkes (Kap. 42, 1—13 und 14—17; Kap. 49, 1—9ᵃ und 9ᵇ—13). Hierin besteht ja, wie wir oben sahen, der Zusammenhang der Teile in den beiden Prophetieen. Die Wirksamkeit des Knechtes muß der Jahwes vorangehen. Denn nur dem entsühnten Volke wendet sich Gottes Gnade wieder zu. Aber auch diese Unterscheidung darf nicht zu streng genommen werden, weil doch schließlich alles, selbst die Entsendung des Knechtes und die Annahme des Sühnopfers, von Gott ausgeht. So ist es auch kein Widerspruch, wenn nach Kap. 51, 4 die Belehrung von Jahwe selbst ausgeht (vgl. Jes. Kap. 2, 3. 4; Micha 4, 2. 3) und wenn Kap. 43, 25 Jahwe spricht: „Ich, ich bin es, der deine Sünden tilgt um meiner selbst willen und deiner Vergehen nicht gedenkt.“ Es ist durchaus unkritisch, wenn man eine scharfe Präcision nach den Forderungen moderner Kritik einem begeisterten alttestamentlichen Propheten zumuten wollte.

III.

Die dritte Ebed-Jahwe-Prophetie Kap. 52, 13—15. Kap. 53, 1—12 läßt geradezu einen entgegengesetzten Zustand in den Zeitverhältnissen erkennen, als den am Schlusse der vorangehenden Rede geschilderten. Daselbst lauter Freude und Jubel über die Heimkehr aus dem Exil unter Jahwes eigener Leitung (52, 7—12),

Digitized by Google

hier eine tiefernste Rede voller Trauer über Verwerfung und Mißhandlung des Gottesknechtes, der sich für die Sündenschuld seines Volkes in demutsvollster Hingebung dem Opfertode weihte. Mit der vorangehenden Rede läßt sich diese in keine Verbindung setzen, sie ist auch mehrere Jahre später abgefaßt worden und steht nur mit den Zeitereignissen im Zusammenhange. Wir haben in der „Historischen Erklärung" (S. 100—112) die betreffenden Zeitverhältnisse ausführlich dargelegt und können diese hier nur in Kürze zusammenfassen. Die Rede gehört bereits der nachexilischen Zeit an und ist etwa um 535 — 534 v. Chr. abgefaßt. Wir wissen aus dem Buche Esra, daß die Exulanten gleich nach der Heimkehr einen Altar für die täglichen und festlichen Opfer errichtet und den Neubau des Tempels angefangen hatten. Der Aufbau wurde aber durch die benachbarten Samaritaner verhindert und schließlich durch die Idumäer zerstört (S. 150 ff.). Außer den Bedrängnissen von feindlichen Nachbarvölkern herrschte in der kleinen Gemeinde tiefe Not und innere Zwietracht. Der durch lange Verödung unfruchtbare Boden brachte keine ausreichenden Früchte hervor, wozu noch Mißwachs und allerlei Landplagen kamen. Das Volk — abgesehen von den Stammeshäuptern — war verarmt und auch noch durch eine dreifache Steuer bedrückt. Hierzu kam noch die außerordentlich große Zahl der Priester, unter 42000 Zurückgekehrten über 4000, welche von den Zehnten und Opfern unterhalten wurden; zugleich nahm auch der hierarchische sich abschließende Geist überhand, welcher innere Zwistigkeiten und Unzufriedenheit hervorrief. Alles dieses entsprach nicht im Geringsten den hochgehenden Erwartungen, welche sich an die Heimkehr geknüpft hatten.

Auch der Prophet mußte seine Weissagung als unerfüllt erkennen und sich überall in seinen Erwartungen getäuscht sehen: statt der erhofften Fülle der Güter und Ehren — Armut und Bedrängnis; statt der verheißenen Ausbreitung der Gotteserkenntnis in einem Friedensreiche aller Völker — Feindschaft von außen und hierarchische Absonderung im Innern; endlich Vorsteher und Leiter von engherzigem Sinne, die mehr auf ihren eigenen Einfluß und Vorteil als auf das Wohl des Volkes bedacht waren (56, 9—12).

Digitized by Google

Auch war trotz der vielen Opfer und Priester der alte sündhafte Geist des Volkes geblieben.

Da leuchtete dem Propheten die göttliche Vision auf, daß all dieses Leidwesen nur durch den verheißenen Gottesknecht ein Ende nehmen könne. Dem für die Sündenschuld seines Volkes sich opfernden Knechte werde sich Gottes Barmherzigkeit nicht verschließen, ihm zu Liebe werde er seinem Volke verzeihen und seine Gnade ihm wieder zuwenden; dann würden auch alle seine Verheißungen in Erfüllung gehen.

In der vollen Zuversicht dieses Glaubens verkündigt er zum Beginn seiner Rede das Gelingen des erhabenen Werkes des Gottesknechtes, welcher von den Seinigen verkannt, von Königen und Völkern bewundert und geehrt werden werde (52, 13—15). Mit dem Ausdruck des Erstaunens über die Offenbarung Gottes an seinem Knechte beginnend, wird dessen Leidensgeschichte bis zu seinem gewaltsamen Tode und seiner Erhöhung ausgeführt (Kap. 53, 1—12). Die nähere Erklärung mit Berichtigung und Feststellung des Sinnes dieser Rede kann erst weiter unten erfolgen, nachdem zuvor die für das Erscheinen des Gottesknechtes verheißene Zeit festgestellt ist. Das aber kann schon als erwiesen angesehen werden, daß auch diese dritte Prophetie von demselben Knecht Gottes redet, wie die in Kap. 42 und 49, und von demselben Verfasser herrührt. Es treffen hier auch die drei Hauptmerkmale zu. Erstens erscheint auch hier sein Beruf von geistiger Art in Belehrung und Hinleitung zur Gotteserkenntnis: „Durch seine Erkenntnis wird mein Knecht viele gerecht machen"; wie Kap. 42, 1[d]. 4[d]; 49, 8. 9[a]. Das zweite Merkmal, die Wirksamkeit des Knechtes unter Mühsalen und Leiden und mit derselben Demut und Ergebenheit, wie Kap. 42, 2. 3. 4; 49, 4. 7, zeichnet ihn auch hier aus und wird gleichsam bis zum Schlusse, bis zu seinem Tode und noch darüber hinaus weiter fortgeführt V. 4. 7. 11. 12. Endlich tritt die Individualität der Person hier noch schärfer hervor, wie oben bereits angedeutet und in der „Historischen Erklärung" dieses Kapitels in den Anmerkungen ausführlich dargelegt worden ist.

Da nun oben bereits die Identität des Verfassers der beiden Ebed-Jahwe-Prophetieen in Kap. 42 und 49 und der anderen Reden

Digitized by Google

nachgewiesen worden ist, so ergiebt sich auch die Identität des Verfassers der dritten Ebed-Jahwe-Prophetie und der anderen Reden von selbst, wenn diese, wie die beiden anderen, von demselben Verfasser herrühren. Doch läßt der verschiedene Inhalt hier seltener gleiche Ausdrücke und Redewendungen erkennen als in den beiden anderen. Man vergleiche זרוע יהוה (V. 1) und זרוע קדשו (52, 10; 63, 5); die Frageform des V. 1 mit den sonst beliebten („Historische Erklärung“ S. 46 Note); מארץ ציה (V. 2) und 41, 18; ומסתר פנים (V. 3) und פני לא הסתרתי (50, 6; 54, 8); סבלם (V. 4. 11 aram.) und 46, 4. 7; יובל (V. 8 und 55, 12) וחפץ יי׳ („Angelegenheit“, „Heilsplan“ V. 10 und 44, 28; 58, 3. 13). Daß in diesem Kapitel auch Ausdrücke vorkommen, die sich in den übrigen Reden nicht finden, beweist noch nicht einen verschiedenen Verfasser (Schian S. 39), da die Ausdrücke durch den Inhalt bedingt werden. In fast jedem Kapitel finden sich einzelne Ausdrücke, die in den anderen Reden und überhaupt sonst nicht vorkommen, so z. B. in Kap. 40, 12 בשלש. זרת, וכל (messen) שליש. פלס (V. 12), מר (Tropfen), דלי, שחק (Stäubchen), דק (V. 15), אין די (V. 17), רתקות (V. 19) המסכן תרומה (V. 20), חוג, דק (Platte), מתח (V. 22), אונים (26, 29). In Kap. 41 צדק יקראהו, יֵרְדְּ oder ירד (V. 2), מחליק פטיש, הולם פעם, מסמרים (V. 7), ומאציליה (V. 9), ebenso vereinzelte Ausdrücke in V. 10. 15. 17. 18. 19. 21. 24. 25. In Kap. 42, V. 3. 4. 5. 11. 13. 14. 22, und so wird man in jedem Kapitel einzelne Ausdrücke finden, die sonst in den anderen Reden oder überhaupt nicht vorkommen, und wollte von hieraus auf eine Verschiedenheit der Schriftsteller schließen, so müßten ebenso viele angenommen werden, als es Kapitel giebt. Der Kritiker, der die Sprache nur aus den Schriftstücken kennt, verwechselt hierbei den eigenen Standpunkt mit dem des Schriftstellers, dem der reiche Wortschatz der noch lebenden Sprache zu Gebote stand. Was sonst gegen die Identität des Schriftstellers vorgebracht wird, beruht auf Mißverständnissen, wie wir weiter unten noch sehen werden.

IV.

Steht einmal fest, daß der Knecht Jahwes in den drei Prophetieen nur als ein Individuum aufgefaßt werden könne, so bleibt

noch die Frage, wie nach der historischen Auffassung seine Persönlichkeit zu erklären sei. Duhm ist der Ansicht, „der Ebed-Jahwe sei eigentlich nicht ein Prophet, sondern ein Thoralehrer; ... er soll das Recht der Völker hinausbringen (42, 3), nämlich von Israel heraus, welches das Recht schon besitzt; es ist das arabische dîn, die Rechtsverfassung und Rechtsübung des Gottesvolkes, der Inbegriff der heilsamen Institutionen des Jahwevolkes" (S. 285). „Die Völker harren auf des Knechtes Rechtsbelehrung und Decisionen" ... „Denn die Jahwereligion, die hier gemeint ist, ist eben νόμος, weltlich kirchliche Verfassung, daher von vornherein der Kasuistik unterworfen und einer Autorität bedürftig, die alle Rechts- und Gewissensfragen, Rekurse, Fälle ohne Präcedenz endgültig erledigen kann."

Dieser Annahme liegt zunächst ein Anachronismus zu Grunde. Denn da Duhm die Abfassung der Ebed-Jahwe-Prophetieen vor Maleachi setzt (S. 283), so müssen sie zu Ende des 6. Jahrhunderts oder zu Anfang des 5. Jahrhunderts abgefaßt worden sein, also lange vor Nehemia und Esra und vor Sanktionierung des Pentateuchs als Gesetzbuch, welches im Verlaufe der nachfolgenden Jahrhunderte den Namen Thora (in der LXX. und im Neuen Testament ὁ νόμος) erhielt. Noch lange über Esra hinaus hatte das Wort Thora, wo es nicht bestimmt als das Gesetzbuch (sepher thora) bezeichnet wurde, nur die allgemeine Bedeutung „Lehre", „Unterweisung", in Beziehung auf Gott „Offenbarung", „Orakel"; in Beziehung auf Menschen steht es sowohl von der Lehre der Propheten, als auch der Eltern gegenüber ihren Kindern (so noch in dem jüngsten Teil der Proverbien [1, 8; 6, 20]) und überhaupt weiser Männer (3, 1; 7, 2). Den ausführlichen Beweis hierfür haben wir in der Abhandlung „Über die Abfassungszeit des Buches Hiob" gegeben („Th. Stud. u. Krit." 1898, S. 43).

Daß überhaupt zu Ende des 6. oder zu Anfang des 5. Jahrhunderts Thoralehrer (wie im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr.) außer den Propheten vorhanden gewesen sind, scheint durchaus unwahrscheinlich; wir finden nirgends eine Andeutung davon. Und wenn solche vorhanden gewesen sein sollten, so konnten es nur Priester und Leviten sein, welche als Bewahrer der Tempel- und

Digitized by Google

Opfergebräuche und als Fortsetzer der aus der nationalen Geschichte herstammenden Traditionen und Satzungen lehrten. Letztere waren jedoch fremden Völkern ebenso gleichgültig als unverständlich. Ein solcher Schriftgelehrter, wie ihn Duhm nennt (S. 289), mochte er auch ein Muster von sittlichen Tugenden und hingebendster Frömmigkeit sein, konnte doch den heidnischen Völkern keine „Autorität" sein, daß er „ihre kasuistischen Rechts- und Gewissensfragen und die weltlichen Angelegenheiten, welche sich nicht davon trennen lassen", entschieden hätte. Vor einem solchen Thoralehrer, „der durch Belehrung und Unterredung und etwa auch durch sein Beispiel, und nicht auf der Gasse, sondern im Versammlungshause, im Kreise der Gelehrten und Wißbegierigen, am Tische oder am Krankenlager des Privatmannes wirkte" (S. 286), vor dem in so engem Kreise wirkenden Manne konnten doch unmöglich die Gesandten fremder Völker vom Ende der Erde her erscheinen, um die kleinlichen Fälle einer Kasuistik entscheiden zu lassen. Dieses konnte der bescheidene Thoralehrer, der nach Duhm (aus Mißverständnis von Kap. 53, 4) vom Aussatz heimgesucht gewesen sein soll, selbst nicht erwarten, und noch viel weniger konnte der Prophet in seinem Namen ferne Völker aufgefordert haben, seinen hohen Beruf und seine Verheißungen zu vernehmen (49, 1 ff.). Kein Unbefangener wird in den Ebed-Jahwe-Prophetieen einen solchen Thoralehrer wiederfinden.

Alle diese und ähnliche Notbehelfe zur Erklärung und Deutung des Gottesknechtes sind aus der Voraussetzung hervorgegangen, daß in den drei Ebed-Jahwe-Prophetieen von einem Manne der Vergangenheit die Rede sei. Wer jedoch zunächst die Prophetie des Kap. 42 liest, wo alle Verheißungen durch Imperfekta in Futurbedeutung ausgedrückt worden: „Er wird den Völkern das Recht verkünden" (V. 1); er wird nicht schreien u. s. w. (V. 2); zerknicktes Rohr wird er nicht zerbrechen u. s. w. (V. 3); er wird nicht ermatten u. s. w. (V. 4). Ich, Jahwe, habe dich berufen und werde deine Hand festhalten und werde dich behüten u. s. w. (V. 6); Neues verkündige ich, ehe es heranwächst, will ich es euch kund thun (V. 9); darüber wird sich Freude und Jubel erheben" (V. 10 ff.) — wer diese Verheißungen von allen anderen

Digitized by Google

abgesondert liest, kann nicht zweifeln, daß von einem zukünftigen geweissagt wird. Nur die Berufung des Knechtes, als durch einen vorangegangenen Beschluß Gottes bedingt, wird in V. 1 und 6 durch Perfekta der Vergangenheit ausgedrückt.

Fassen wir die zweite Ebed-Jahwe-Prophetie (49, 1—9[a]) für sich allein. Nachdem sich dem Propheten das Bild des zukünftigen Gottesknechtes in seiner aufopferungsvollen Wirksamkeit in der ersten Prophetie enthüllt hatte, erscheint er ihm in der zweiten als gegenwärtig, wie er selbst seinen Beruf und seine Ausrüstung für denselben verkündigt (V. 1—3), und wie er sich Gottes getröstet, wenn seine Wirksamkeit zeitweise erfolglos erscheint (über V. 4 vgl. weiter unten). Gott selbst verheißt dem Knechte, daß er nicht nur das gesamte Volk Israels, sondern auch die Völker bis an das Ende der Erde erleuchten und bekehren werde (V. 5—6). Den verachteten Knecht werden Könige und Fürsten verehren und anbeten (V. 7). Zur Gnadenzeit werde Gott ihm beistehen und ihn zum Bunde des Volkes machen, daß er die Gefesselten und in Finsternis Wandelnden erlöse (V. 8. 9[a]). Überwiegend ist auch hier die Zahl der Zukunftsverheißungen, abgesehen von der Berufung und Ausrüstung, welche, wie oben bereits gesagt, naturgemäß nach dem Beschlusse Jahwes als vorangehende in V. 1—3 dargestellt werden. Demnach kann auch in V. 4 nicht von der vergeblichen Mühe in der Vergangenheit die Rede sein — es würde dieses ja fast im Widerspruch mit der eben ausgesprochenen Berufung und Ausrüstung stehen —, sondern V. 4 steht in engster Verbindung mit den nachfolgenden Verheißungen für die Zukunft; im Verhältnis zu diesen konnten die Mühen nur als vorangehend bezeichnet werden. Die Tempora im Hebräischen haben oft eine so schwankende Bedeutung, daß ihre Feststellung nur durch den Zusammenhang und durch die Mehrzahl der unzweifelhaft sicheren Stellen erfolgen kann. Hier ist sonst überall entweder von der Gegenwart des erscheinenden Knechtes (V. 1) oder von der Zukunft der Wirksamkeit und Erfolge desselben die Rede. Denn auch in V. 8 haben die Perfekta des ersten Abschnittes die Bedeutung eines Futurum, weil die vorangehenden Substantiva der Zeitbestimmung auf die Zukunft hinweisen: „Zur Zeit des Wohlgefallens er-

Digitized by

höre ich dich, und am Tage des Heils helfe ich dir“, wie Ryssel richtig übersetzt; d. h. wenn die Gnadenzeit erscheinen **wird**, dann ist auch deine Hilfe da, so daß die nachfolgenden Imperfekta, welche unzweifelhaft die Bedeutung eines Futurum haben, den vorangehenden Verben in dieser Bedeutung entsprechen.

So wird denn auch in dieser zweiten Ebed-Jahwe-Prophetie nur von der **Zukunft** der Wirksamkeit, der Mühsale und Verwerfung, den Erfolgen und der Verherrlichung geweissagt, in voller Übereinstimmung mit der ersten Prophetie.

Die Prophetie in Kap. 50, 4—11 hat keine Beziehung auf den Knecht Gottes, wie wir in der „Historischen Erklärung“ (S. 63 und 71) nachgewiesen haben, und kann daher hier außer Betracht bleiben. Wir werden in der Darlegung ihrer metrischen Beschaffenheit hierauf noch zurückkommen.

Wir kommen zur dritten Ebed-Jahwe-Prophetie Kap. 52, 13—15; Kap. 53, 1—12. — Auch diese beginnt mit einer Zukunftsverheißung: „Siehe, mein Knecht **wird** Erfolg haben, er **wird** sich erheben (erscheinen), erhöht und sehr erhaben sein.“ Der nachfolgende Vers (14) beginnt im M. T. mit einem Perfektum, welches, in Beziehung auf die nachfolgenden Imperfekta in V. 15 des Nachsatzes in unzweifelhafter Futurumbedeutung, als Futurum exaktum erklärt werden muß („Histor. Erklärung“ S. 121—122). Indessen verdient die Lesart, welche den LXX vorlag, den Vorzug. Diese übersetzen: „*ὃν τρόπον ἐκστήσονται ἐπὶ σὲ πολλοί* . . . . sie hat also כאשר ישממו anstatt כאשר שממו gelesen, sa daß auch in V. 14 unzweifelhaft nur von dem zukünftigen Knechte geweissagt wird. Die Lesart der LXX hat deshalb eine größere Berechtigung, weil die griechischen Übersetzer offenbar den Knecht Gottes als identisch mit dem Volke Israel aufgefaßt haben und aus diesem Grunde gleichsam zur Erklärung bei Beginn der ersten Weissagung (42, 1) übersetzen: *Ἰακὼβ ὁ παῖς μου*, da doch das Wort Jaqob gar nicht im Texte steht. Für die Auffassung der LXX wäre daher kein Grund gewesen, das Perfektum durch ein Futurum zu übersetzen, so daß gerade **nicht** der Knecht als das Volk Israel aufgefaßt werden könnte. Es kann daher den griechischen Übersetzern nur die Lesart ישממו vorgelegen haben, welches sie getreu mit dem Futurum übersetzen mußten.

Ebenso lag den LXX in V. 15 die Lesart יֵרָאוּ und יִתְבּוֹנָנוּ statt רָאוּ und הִתְבּוֹנָנוּ des M. T. vor; denn sie übesetzt: ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται, καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασι, συνήσουσιν. Der Wortlaut der LXX steht fest, da auch der Apostel **Paulus** (Röm. 15, 21) dieselben Worte citiert. Nach der Lesart der LXX wird demnach unzweifelhaft in sämtlichen drei Versen (13—15) von einem zukünftigen Knecht Gottes geweissagt; nach dem M. T. ebenfalls, nur muß das Perfektum in V. 14 als Futurum exaktum aufgefaßt werden, wie dieselbe Auffassung jedenfalls auch inbetreff der Perfekta am Schlusse des V. 15 notwendig ist. Nicht zulässig ist das „Entsetzen der vielen“ in V. 14 auf die Heiden zu beziehen [1]), da diese den Knecht vor seiner Erhöhung, und bevor sich Gottes Arm an ihm offenbart hatte, gar nicht kannten, mag man ihn nun als ein Individuum oder als ein Kollektivum auffassen. Es stehen hier vielmehr die vielen der Volksgenossen den vielen der Heiden (in V. 15) gegenüber, wie sich dieses aus Kap. 53, 2 ergiebt; vgl. „Historische Erklärung“ S. 122.

Inwiefern aus metrischen Gründen eine Emendation, wie Duhm meint, nötig sei, wird in der metrischen Analyse erörtert werden.

Für die richtige Auffassung des Kap. 53 ist vor allem ein genaues Verständnis des ersten Verses erforderlich, namentlich aus wessen Mund gesprochen er aufzufassen sei. Wir müssen hier zur weiteren Erklärung des Einzelnen mehreres zu der früher gegebenen („Historische Erklärung“ S. 120—131) hinzufügen.

1. Zunächst ist die Form des Ausrufs מִי הֶאֱמִין im „Perfektum zu beachten. Es ist nicht zu übersetzen: „Wer glaubte unserer Kunde!“ (Giesebrecht S. 153), sondern „wer hatte oder hätte geglaubt!“ in dem Sinne: früher niemand, was jetzt jedermann, nachdem Gottes Arm an ihm offenbar geworden ist, glauben muß.

2. Das Wort שְׁמוּעָה hat, wie schon die passive Participialform erkennen läßt, fast überall die Bedeutung der **gehörten** Kunde, Nachricht, Botschaft (vgl. Lexik.); für die aktive Bedeutung „Lehre“, „Predigt“ ist die einzige Stelle Jes. 28, 9 nicht beweiskräftig, da es daselbst auch die **empfangene** Lehre bedeuten kann.

---

1) **Giesebrecht**, Beiträge zur Jesaiakritik. Göttingen 1890. S. 148.

3. Daß sich hier die Kunde, die Nachricht, auf die offenbar gewordene Erhöhung und Verherrlichung des Gottesknechtes bezieht, beweist unzweifelhaft der parallele Satz: „und der Arm Gottes — an wem hat er sich offenbart?" Denn wie bereits in der „Historischen Erklärung" (S. 124) dargelegt worden ist, bedeutet על מי nicht, was למי oder אל־מי, welches die Bedeutung „wem" hätte und auf die dem Propheten zum Teil gewordene Offenbarung bezogen werden könnte; man vgl. 1 Sam. 2, 27; 3, 31. Jes. 23, 1. Dan. 10, 1 u. s. w. Allein על־מי bedeutet „an wem", so daß es nur auf den Knecht bezogen werden kann, wie auch der „Arm Gottes" nicht von Visionen, sondern von der in Thaten sich offenbarenden Macht Gottes gebraucht wird (man vgl. 52, 10; 59, 16; 63, 5. Ps. 98, 1). Hiernach spricht der Prophet mitsamt dem Volke ihre Bewunderung aus über das, was bisher unglaublich erschienen und jetzt zur offenbaren Thatsache geworden war, daß sich der Arm Jahwes an seinem Knechte offenbart hat. Der Prophet identifiziert sich mit seinem Volke, das insgesamt die Erhöhung des Gottesknechtes erfahren hat; ihm ist es natürlich zunächst um die Erkenntnis des eigenen Volkes zu thun. Daß auch die Heiden zur Erkenntnis des Gottesknechtes gelangen, dient eben nur zur größeren Verherrlichung desselben und zur Beschämung des eigenen Volkes [1]. Jetzt erst wird der Zusammenhang dieses Verses mit den vorangehenden und nachfolgenden klar. Nachdem nämlich der Prophet in den vorangehenden die Erhöhung des Knechtes geweissagt hatte, ruft er in Vergegenwärtigung derselben voll Bewunderung aus: Wer hätte (früher) solcher Kunde geglaubt! und an wem hat sich (gegen alle Erwartung) Gottes Arm offenbart! Da im letzten Satze nur an den Gottesknecht gedacht werden kann, so ist der Übergang zum nachfolgenden Vers ganz natürlich. Die Bewunde-

1) Giesebrecht nimmt die veraltete Annahme wieder auf, daß in V. 1 die Heiden sprechen. Aber diese Annahme ist auch aus sprachlichen Gründen unzulässig. Denn erstens wäre לפניו in V. 2 unverständlich; zweitens können die Ausdrücke מפשע (V. 8), פשעים und ולפשעים (V. 12) sich nur auf abgefallene Sünder aus dem Volke Israel, nicht aber auf die Heiden beziehen. Giesebrecht hat die nachexilische Abfassung des Kap. 53 nicht erkannt; man vgl. auch gegen Giesebrechts Annahme „Histor. Erklärungen", S. 75 b.

Digitized by Google

rung ist um so größer, als die Erscheinung des Knechtes früher so ganz mißachtet worden ist. Das Verbum in V. 2 mit waw consecutivum schließt sich eng an das vorangehende Verbum an, mit welchem es gleiches Subjekt hat. Mit den V. 52, 13—25 und 53, 1 hat uns der Prophet in die Zukunft der Erhöhung des Knechtes versetzt. Der Rückblick auf dessen Lebenslauf, welcher mit V. 2 beginnt, konnte von diesem Standpunkte aus nur als bereits vorausgegangen dargestellt werden, obwohl thatsächlich alles noch im „Schatten seiner Hand verborgen und in seinem Köcher bewahrt" (49, 2) lag. Sobald jedoch der Prophet die vollendete Lebensbahn des Knechtes dargelegt hat (V. 2—9) und zu den Erfolgen und seiner Verherrlichung übergeht, wird alles wieder in die Zukunft verlegt (V. 10—12); mit der Zukunft wird die Weissagung begonnen und geschlossen; was dazwischen liegt, konnte nur als vorausgegangen dargestellt werden.

Die individuellen Züge in der Leidensgeschichte des zukünftigen Knechtes können selbst vom historischen Standpunkte nicht auffällig erscheinen. Denn wie bereits in der „Historischen Erklärung" (S. 111 f.) dargelegt worden ist, war die Vorstellung eines leidenden, für sein Volk sich aufopfernden Knechtes unserem Propheten nicht neu. Er hatte gerade die hervorragendsten Propheten zum Vorbilde, Moses, Elias, Jeremia, Uria (Jer. 20, 20) [1]), welche einen beseligenden Beruf darin gefunden hatten, daß sie unter Mühen und Gefahren, unter Verfolgungen und Mißhandlungen für das Heil ihres Volkes im Dienste Gottes wirkten und litten. Auch für seine eigene Person hatte er nach 50, 4—11 gleiche Erfahrungen erlebt (vgl. „Historische Erklärung" S. 63 f. 71 f.). Vor allem scheint ihm das Schicksal des Propheten Jesaia vorgeschwebt zu haben, welcher nach der Tradition unter dem Könige Manasse einen gewaltsamen Tod erlitten hatte [2]). Daß dieser Prophet, welcher vor allen zuerst ein zukünftiges Gottesreich und einen zukünftigen Erlöser geweissagt hätte (vgl. 2, 2—4; 4, 2 ff.; 9, 5. 6;

1) wahrscheinlich auch Hiob, da die Hiobdichtung etwa 50 Jahre vor Deuterojesaia abgefaßt worden ist; über das Verhältnis beider zu einander vgl. Stud. u. Krit. 1898, S. 56 f.

2) Vgl. Gesen-Komm. 1, 10 ff. und Hitzig zu Sach. 12, 10 ff.

10, 20 ff.; 11, 1 ff.; 12, 4; 18, 7; 19, 18 ff.; 25, 6; 30, 27 ff.; 34, 1 ff.; 35, 1 ff.), dem unsrigen das Vorbild in den gleichen Weissagungen gewesen, steht wohl außer Zweifel; er gleicht seinem Vorgänger in Anschauung, Ausdrucksweise und in der ganzen Art der Weissagung, die sich nur durch die verschiedenen Zeitverhältnisse und die fortschreitende Entwickelung der Ideen verändert zeigen (vgl. „Historische Erklärung“ S. 2 Note und S. 95). Und so hatten wahrscheinlich die traurigen Schicksale des älteren Jesaia bei dem jüngeren, dem sie nach der Tradition, oder einem schriftlichen Denkmal bekannt waren, hier in V. 3—9 den prototypischen Ausdruck für den zukünftigen Knecht Gottes gefunden [1]). Denn der letzte und vollkommenste Knecht, dem schließlich das höchste Heil für sein Volk und die Heiden vorbehalten war, mußte nach seiner Anschauung die Leiden seiner Vorgänger womöglich noch in höherem Grade zu tragen haben, um Gottes Erbarmen und Versöhnung für sein Volk zu erwirken. Doch klingt in der Schilderung der Leiden des zukünftigen Gottesknechtes die Klage um den verehrten Propheten der Vergangenheit durch, der gottbegeistert und um das Wohl seines Volkes vollsten Eifers wie nur irgendeiner, trotz seiner Unschuld gemißhandelt, getötet und entehrt wurde. So hat der Prophet wie durch einen Schleier das Bild des zukünftigen Gottesknechtes im Vorbilde des vorangegangenen, aber als das des höchsten und vollkommensten erschaut. Es kann demnach die dritte Prophetie nur als eine Zukunftsweissagung angesehen werden, da ihr Beginn und Schluß unzweifelhaft auf einen zukünftigen Gottesknecht hinweist. Die in der Form der Vergangenheit dazwischen liegende Schilderung der Leidenslaufbahn findet sowohl durch den Zusammenhang als auch durch die Reminiscenzen an prototypische Vorgänge ihre vollständige Erklärung.

Erscheint es nun hiermit erwiesen, daß in den drei Prophetieen von einem in der Zukunft zu erwartenden Gottesknecht geweissagt wird, so ist auch zugleich erwiesen, daß dieser nicht das Volk Israel bedeuten könne, da dieses bereits alle Mühsale und

1) In V. 2 u. 3 scheint Hiob der Prototypus gewesen zu sein. Dem Propheten haben mehr die körperlichen Leiden, als die weit schmerzlicheren der Seele vorgeschwebt.

Digitized by Google

Leiden des Exils ertragen hatte und doch nicht von neuem ertragen sollte.

Fügen wir noch in Kürze einige andere in der „Historischen Erklärung" ausgeführte Beweise für die Individualität des in Frage stehenden Gottesknechtes hinzu.

1. Es kann auch in Kap. 59, 20: „Und es wird für Zion ein Erlöser kommen und für die, welche sich von Jaqob von ihrem Abfall bekehren, spricht Jahwe", nach grammatischer Feststellung kein anderer Erlöser gemeint sein, als der in den drei Prophetieen genannte (vgl. S. 141 ff.); ebenso spricht derselbe auch Kap. 66, 1 (S. 144 f.).

2. Auch der Prophet Maleachi, welcher vom Kommen des „Engels des Bundes, den ihr begehrt, siehe er kommt", spricht (3, 1), läßt eine Beziehung auf Jes. 42, 6 und 49, 8: „ich werde dich zum Bunde des Volkes machen" erkennen, da sonst nicht zu begreifen wäre, wie einen solchen das Volk hätte erwarten können (S. 90). Ebenso scheint in Deuterosacharia Kap. 12, 10 „und sie werden auf ihn blicken, den sie durchbohrt haben und um ihn trauern" eine Beziehung auf Jes. 53 vorzuliegen; die im Sacharia geschilderte Trauer dürfte der Schilderung der Reue im Jesaia Kap. 53 entsprechen; vgl. Sach. 3, 8; 9, 9 (S. 115).

3. Der spätere Prophet konnte doch nicht den von den früheren geweissagten und bis dahin noch nicht erschienenen Erlöser und am wenigsten den vom älteren Jesaia verheißenen, dessen Fußtapfen, wie wir oben gesehen, er sonst folgte, ignoriert oder gar verleugnet haben; er würde sich nicht nur mit diesen, sondern auch mit den Erwartungen des Volkes in Widerspruch gesetzt haben (S. 90).

4. Auch von grammatisch-sprachlichem Standpunkte aus weist der fortgesetzte Gebrauch des Singular auf ein Individuum hin, da bei einem Kollektivum in der Regel im Fortgange der Rede das Verbum im Plurale gebraucht wird, oft in demselben Verse und sogar in demselben Satze (S. 88). Hierzu kommen noch die Beweise, welche in der „Historischen Erklärung" der einzelnen Stellen zu Kap. 53 in den Anmerkungen gegeben sind (S. 123—129).

Aus allen diesen Gründen wird man den Gottesknecht nur als den vom ersten bis zum letzten Propheten (S. 89) geweissagten Erlöser wieder erkennen. Die Weissagung sollte sich erst nach

Digitized by Google

fünf Jahrhunderten erfüllen, aber in einer weit höheren Weise, als sie vom alttestamentlichen Standpunkte zu erschauen möglich war. Es sollte ja alles neu werden, war die wiederholte Verheißung des Propheten, und diese Weissagung ist denn thatsächlich in Erfüllung gegangen.

Eine weitere Erklärung der Prophetieen ist in der „Historischen Erklärung“ (S. 120—131) gegeben. Manche noch bestehende Schwierigkeiten, wie auch die Frage, ob Duhms Annahme, daß der Prophet eine Auferstehung des Knechtes geweissagt habe, berechtigt erscheine, dürfte in der metrischen Analyse ihre Lösung finden.

Metrische Analyse

der Ebed-Jahwe-Prophetieen in Kap. 42. 49. (50). 53.

Der Analyse glaube ich einige Bemerkungen zu den zwei vor kurzem über hebräische Metrik erschienenen Schriften voranschicken zu müssen. Es sind H. Grimme's „Abriß der biblisch-hebräischen Metrik“ in der „Zeitschr. der Deutsch-Morgenl. Ges.“ 50. Bd., 1896, S. 529—584, und P. Vetters „Metrik des Buches Job“. Freiburg 1897. Beide ebenso gründliche wie scharfsinnige Schriften haben unzweifelhaft die hebräische Metrik in mancher Beziehung gefördert, denen ich persönlich besonderen Dank schulde, als sie auf die von mir gelegten Grundlagen die Metrik fester zu begründen und weiter auszubauen bemüht waren. Beide sind mit mir einverstanden, daß die Verse nach Tonhebungen gemessen werden müssen, und der Hauptton auf das Ende des Stichos oder Satzes fällt, nur legt Vetter auf die Nebencäsuren ein größeres Gewicht. Doch haben sie beide neue Aufstellungen hinzugefügt, gegen welche ich meine Bedenken nicht verschweigen kann, um so weniger, als beide eine umfassendere Metrik herauszugeben beabsichtigen, und die Berücksichtigung meiner Gegenbemerkungen nicht ganz ohne Wert sein dürfte.

Mit Grimme, für dessen mich ehrende Anerkennung ich meinen öffentlichen Dank ausspreche, kann ich in folgenden Punkten nicht übereinstimmen.

1. Grimme geht vom Prinzip der Tonverschiebung im Hebräischen aus, welches er in seiner Schrift „Grundzüge der

Digitized by Google

hebräischen Accent- und Vokallehre" (Freiburg i. d. Schw. 1896, S. 20 ff.) ausführlicher dargelegt hat. Nach diesem Prinzip soll aus dem Ursemitischen (?) und Altarabischen qátalà mit dem Haupttone auf der ersten und dem Nebentone auf der letzten Silbe im Hebräischen qatál durch Verschiebung und Wechsel des Tones entstanden sein. „Es rückte zunächst der Hauptton nach vorn ..... bis auf die Pänultima vor dem Nebentone, sodann wechselten für gewöhnlich Haupt- und Nebenton ihre Stelle" (Abriß S. 537). Hiernach erklärt er auch die Pausalform קָטָ֫לוּ aus dem Ursemitischen qátalà-, qátalù-qatálù durch Vorrücken und Wechsel der Tonsilben. Auch die Nesiga (Rückgang des Tones auf die vorhergehende Silbe) wird hiernach erklärt; „diese kann jedoch nur stattfinden bei Wörtern, die noch im ältesten Hebräischen regelmäßig die Pänultima betont haben müssen wie קָטַל, קָטָ֫ל", und in einer besonders künstlichen Weise wird die Nesiga auch in den Imperativen, Infinitiven u. s. w. erklärt (S. 537).

Die Annahme einer solchen Tonverschiebung „durch nicht näher zu erforschende Umstände" (Grundzüge S. 22. 2. a), also ohne alle Begründung, widerspricht der Analogie aller uns bekannten Sprachen, in welchen der Wortton mit einer fast unzerstörbaren Zähigkeit seinen ursprünglichen Platz behauptet, wie wir in den Grundzügen des Rhythmus (Halle 1875, S. 10 ff.) dargelegt haben. Diese Stetigkeit des Accents ist im Hebräischen um so mehr vorauszusetzen, als er das regulierende Prinzip der Vokalisation in den Konjugationen und Deklinationen ist (vgl. das. und Abhandl. IV, S. 94). Das Altarabische hat von Anfang an eine andere Richtung in der Betonung genommen, dessen Versmessung auch nach phonetischem Prinzip, nach der Quantität der Silben wie in den alten Sprachen, erfolgte. Im Hebräischen dagegen ist von vornherein das logische Prinzip in der Betonung das vorherrschende gewesen und hat auch wesentlich die Abweichung vom Arabischen in der Vokalisation herbeigeführt. Trotz der Trilitteralität suchte der Sprachtrieb die Stammkonsonanten möglichst eng zu verbinden und zu betonen. Die nächste Folge hiervon war, daß der letzte Vokal in der Grundform fortfiel aus qatala wurde qatal, aus malaku wurde malek, aus dabaru — dabar u. s. w. Die zwei zu einer Silbe verbundenen

Digitized by Google

Stammkonsonanten erhielten als der begrifflich wichtigere Teil den Ton; der nicht mit der Tonsilbe verbundene Stammkonsonant hatte ebenfalls Teil an der Betonung als Vorstufe zur Tonsilbe; vgl. das Nähere in Abhandl. IV. — Nur auf diese Weise ist der Fortfall des letzten Vokals in den Grundformen erklärlich, nicht jedoch nach dem Prinzip der Tonverschiebung. Auch die Nesiga erklärt sich hierdurch ganz einfach, weil an sich schon die vorangehende Silbe mit einem Stammkonsonanten Teil an der Betonung hat. Daß aber die Abweichung in der Pausalbetonung nicht mit einer Tonverschiebung zusammenhängt, sondern mit der kantilierenden Recitation, welche am Ende des Verses oder Satzes einen Tonfall zur Entwickelung des musikalischen Schlusses erforderte (Olshausen, Hebr. Gramm. § 91[a]), erkennt man daran, daß, wenn ein Nun paragogicum in der Pausalform hinzutritt, die letzte Silbe trotz des Pausalvokals den Ton erhält, weil durch die lange geschlossene Silbe sich ein Tonfall von selbst ergiebt (vgl. Grundzüge des Rhythmus S. 33, Anm. 2), und durch Verlängerung des vorangehenden Vokals noch mehr Raum für die Entwickelung der auslautenden Gesangtöne gewonnen wird. Die Annahme einer Tonverschiebung erscheint hier ganz ausgeschlossen. Daß die Pausalbetonung keine ursprüngliche sein kann, ersieht man auch daraus, daß sie auch die Eigennamen verändert: Hebel in Habel, Lemekh in Lamekh, Jepheth in Japhet u. a. m. Die Aussprache der Eigennamen kann sich doch nicht nach der Satzverbindung richten. Nach dem logischen Prinzip können einsilbige begriffslose Partikeln wie אֶת אֶל, אִם u. a. an sich nicht als betont angesehen, und niemals könnten Präfixa und Artikel Hebungen im Verse werden, wie sie in Grimme's Analyse oft als solche vorkommen.

2. Auch mit Grimme's Morentheorie kann ich nicht einverstanden sein. Sie ist zu künstlich und kompliziert und setzt eine fast unglaubliche Feinfühligkeit bei den hebräischen Dichtern voraus, daß nach dem Unterschied einer Mora sich Hebungen und Senkungen richten sollten, dazu in einem Systeme, in welchem der kürzeste Vokal, das Schwa mobile, zwei Moren, die lange geschlossene und die kurze geschärfte Silbe am Ende des Wortes vier Moren und alle langen oder kurzen geschlossenen Silben drei Moren

Digitized by Google

zählen, in einem solchen Systeme sollte der Unterschied einer Mora über Hebung und Senkung entschieden haben? dazu noch in einem unpunktierten Texte, wie er zur Zeit der Abfassung vorausgesetzt werden muß.

3. Eine leidige Folge der Morentheorie sind die alles Ebenmaßes entbehrenden Verse und Strophen. Grimme unterscheidet zwei=, drei=, vier= und fünfhebige Verse. Aus Verdoppelung der zweihebigen entstehen die vierhebigen, doch „kommt das zweihebige Metrum nur als Begleitmetrum (?) der vier= und fünfhebigen vor" (S. 548). Schon dieser letzten Behauptung muß ich widersprechen. Denn gerade die aus zweihebigen Stichen bestehenden Verse gehören zu den schönsten und ausdrucksvollsten, so im Buche Hiob (vgl. Stud. u. Krit. 1895, S. 637, und 1897, S. 41), im volkstümlichen Spottlied: Jes. 23, 16; 47, $1^{b.c}$; $2^{a.b}$; $3^{a.b}$, wie auch zum Ausdruck freudigen Jubels: Jes. 26, 1; 52, 7. 8^{a}; vgl. die Beispiele aus den Psalmen in meinen „Grundzügen" (S. 51). Es bilden stets je drei zweihebige Stichen einen sechstonigen Vers mit zwei Cäsuren. Wollte man diese nach der Zahl der Moren skandieren, so würde ihre schöne Symmetrie zerstört werden.

Grimme läßt nur Kurzverse von drei Hebungen zu, welche verdoppelt eine Strophe bilden; ebenso sollen die vierhebigen und fünfhebigen schon für sich allein eine Strophe ausmachen.

Daß der dreihebige Stichos nicht ein Versganzes bildet, sondern die parallele Verdoppelung desselben, glaube ich ausreichend in den Stud. u. Krit. 1895, S. 637 bewiesen zu haben. Es lassen sich übrigens dieselben Beweise, welche Grimme für die einheitliche Beschaffenheit der vier= und fünfhebigen Verse anführt (S. 545 f.), auch für die sechstonigen anführen. Es finden sich ebenfalls zahlreiche sechstonige, die ohne eine Diärese einen Satz bilden; außer den Beispielen in den „Grundzügen des Rhythmus" S. 49 kommen hinzu: Ps. 2, 6; 8, 8. 9; 18, 13; 59, 6^{a}; 63, 2^{b}; 69, 7. 14^{a}; 87, 2; 90, 1 [1]); 130, 6. 8 u. a., und ebenso wie die fünftonigen in 3 + 2 und 2 + 3 Hebungen vorkommen, was Grimme als Beweis ihrer Einheitlichkeit ansieht, so finden sich auch zahl-

1) Grimme's Abteil. (S. 548) kann ich nicht beistimmen.

Digitized by Google

reiche sechstonige, welche aus 2 + 2 + 2 oder aus 4 + 2 und 2 + 4 Hebungen [1]) bestehen; vgl. die Beispiele „Grundzüge d. Rhythm.“ S. 49 und 51. Stud. u. Krit. 1897, S. 41.

Der Hauptübelstand, welchen die Morentheorie im Gefolge hat, sind die unsymmetrischen Verse oder Strophen. Zu den vierhebigen gehören auch Strophen von 4 + 2, 4 + 3, 3 + 4, 4 + 3 + 4, 3 + 4 + 3 Hebungen und ähnliche (S. 552 f.) [2]). Zu den fünfhebigen Strophen gehören 5 + 2, 5 + 3, 3 + 5, 3 + 5 + 2 Hebungen und ähnliche (S. 554 f.). Aber solche Verse oder Strophen lassen jedes Ebenmaß vermissen und können eben so gut für Prosa genommen werden. Es dürfte nicht schwer werden, irgend ein Kapitel der Genesis in ähnliche Strophen abzuteilen, da nicht einmal gleiche Strophen in derselben Dichtung anzunehmen sind (S. 550), so daß der Unterschied zwischen Poesie und Prosa in den Formen der Darstellung aufhört.

Die Beweise für die Verbindung mehrerer Verse zu Strophenbildungen aus dem Refrain und Sela [3]) (Grundzüge S. 61—72) hat Grimme nicht weiter berücksichtigt; sie schließen nach seinem Ausdrucke „Strophenkomplexe“ ab (S. 558). Aber wozu solcher Abschluß, wenn jeder Vers bereits die Strophe abschließt?! — Noch weniger hat Grimme die auf dem Sinne beruhenden Strophenbildungen in den Psalmen und anderen Dichtungen und im Hiob (Grundzüge S. 141—262 und Leitfaden S. 22—60, Stud. u. Krit. 1895, S. 642—692) in Betracht gezogen. Daß aber die hebräische Dichtung dazu neigt, selbst die nach dem Sinne nicht zusammengehörigen Verse äußerlich wenigstens in die Form einer Strophe zu bringen, das erkennt man an mehreren akrostichischen, welche durch Wiederholung desselben alphabetischen Buchstaben fürs Auge die Gestalt einer Strophe erhalten, so Thren. III und

1) Die von Grimme angeführten Beispiele Ps. 106, 20. Prov. 13, 14 gehören zu den dreiteiligen mit zwei Cäsuren.

2) Die hierfür angeführten Beispiele Ps. 68, 27 und 86, 8 sind übrigens sechstonige mit Cäsur vor dem Worte אדני. Die Rektifizierung der anderen Beispiele ergiebt sich meist aus der Analyse der betreffenden Psalmen in den „Grundzügen des Rhythmns“ S. 141—262.

3) Über Sela vgl. B. Jacob, Beiträge zur Einleitung in die Psalmen in Z. A. T. W. 1896, S. 129 ff., dem Schlußresultate kann ich nur teilweise beistimmen.

Digitized by Google

Ps. 119. Ganz unzweifelhaft muß eine strophische Verbindung mehrerer Verse angenommen werden in Thren. I. II. IV und Ps. 37, in denen die Akrosticha durch nicht akrostichische Verse unterbrochen werden. Denn wie sollte der Dichter durch Verse, welche für sich (nach Grimme) besondere Strophen bildeten, die alphabetische Ordnung unterbrochen haben? Er hätte ja hierdurch sein eigenes künstliches Machwerk zerstört. Es müssen daher die akrostichischen Verse mit den nachfolgenden nicht akrostichischen eine einheitliche Strophe gebildet haben.

Man wird es auch nicht als zufällig bezeichnen können, daß die fünfhebigen Verse niemals für sich allein, sondern stets in zwei- oder mehrfacher Wiederholung vorkommen, aus keinem anderen Grunde, als um das Unsymmetrische dieses Verses mit seinen ungleichen Teilen durch Wiederholung auszugleichen; ebenso verhält es sich mit den Versen, welche aus 4 + 3 Hebungen bestehen; vgl. Stud. u. Krit. 1895, S. 637. 2 und 1897, S. 38, 3. Leitfaden S. 31 zu Ps. 1, 5—6. Auch in der Fortsetzung des Abrisses der hebräischen Metrik (Z. d. M.-G. 1897, S. 683 ff.) folgt Grimme denselben Prinzipien in der metrischen Analyse zahlreicher Dichtungen. Er fügt nur eine neue Regel hinzu. Gleich zu Anfang (S. 686) bemerkt er in Beziehung auf Thren. 1, 1: „Ich halte V. 1 für metrisch korrekt, רַבָּתִי kann mit seinen 7 (nämlich 3 + 2 + 2) Moren keine Hebung beanspruchen. Man beachte ein- für allemal, daß bei Pänultimabetonung eine offene Ultima stets nur zweimorig ist." — Diese Regel scheint mir einen Widerspruch in sich selbst zu enthalten, daß nämlich die betonte Pänultima als Hebung nicht gelten und dennoch die Kraft haben sollte, die nachfolgende lange Silbe, welche nach Grimmes System sonst drei Moren zählt, um eine Mora zu verkürzen. Ganz besonders bedenklich scheint mir seine Annahme einer Hilfssenkung aus dem Überschuß der Moren einer vorangehenden Hebung zur Ergänzung der Moren für die nachfolgende Hebung (Abriß 1896, S. 543, Zusatz 1); eine so minutiöse Berechnung der Moren kann man bei einem Dichter nicht gut voraussetzen. Wenn aber einmal Gebrauch von einer solchen Hilfssenkung gemacht wird, warum nicht auch in רבתי wie hinter צִיּוֹן (V. 6), hinter עֲנִיָּה (V. 7) u. a.

Digitized by Google

Wie viel verdienstlicher würden Grimmes Forschungen geworden sein, wenn er statt der Zahl der Moren die der Thesen in Betracht gezogen hätte. Dieses wäre ja ganz was Naturgemäßes und hätte auch seine Analogie im Babylonischen, wie Heinrich Zimmern in der „Zeitschrift für Assyriologie“ (Bd. XII, S. 382 ff.) dargelegt hat.

Ein Eingehen auf Grimme's Analysen gestattet der Raum nicht; sie betreffen auch meistenteils Dichtungen, deren Analyse in meinen „Grundzügen“ S. 141—262 und „Leitfaden“ S. 30—60 gegeben ist, mit denen man sie vergleichen kann, wobei ich zugebe, daß auch in dieser mehreres der Verbesserung bedarf. Im wesentlichen jedoch finde ich keinen Grund zu Veränderungen. Fasse ich jedoch Grimmes Metrik im ganzen zusammen, so kann ich mich nicht des Eindrucks erwehren, daß mit seiner Aufhebung der Strophenbildung von mehreren Versen die hebräischen Dichtungen nicht nur an Kunstwert, sondern auch an Gehalt und Verständnis des inneren Zusammenhanges unendlich viel einbüßen, und daß mit der minutiösen Zählung nach Moren sie zu einem Machwerk herabsinken, ähnlich wie die Gedichte der Meistersänger im 16. Jahrhundert. — Hiermit sollen jedoch Grimmes Verdienste um die Förderung der hebräischen Metrik keineswegs bestritten werden.

Weit kürzer können wir uns über Vetters „Metrik des Buches Job“ fassen. Zunächst muß ich jedoch dessen Einwendungen (S. 67 f.) gegen meine Analyse (Stud. u. Krit. 1895) als unbegründet zurückweisen. In Beziehung auf V. 4, 19 habe ich zweimal wiederholt (das. 1895, S. 640. 645) und zum drittenmal begründet (das. 1897 S. 29 f.), daß das überflüssige אשר gestrichen werden müßte. Der Vers ist dreiteilig mit zwei Cäsuren. Gerade wie im Homer der Vers, dem die Hauptcäsur in der Mitte fehlt, dreiteilig mit zwei Cäsuren gelesen wird, so verhält es sich auch mit dem hebräischen Verse, nur daß hier die Diärese die Cäsur vertritt. Im V. 6, 11 läßt der zweite Stichos nach dem Sinne eine Cäsur zu, demnach ist der Vers dreiteilig; מה ist zu betonen (das. 1897 S. 24 a. b) כי bleibt unbetont (das. S. 18. 10 f.). Der erste Stichos hat eine Hebung mehr zur Bezeichnung der neu beginnenden Strophe (das. S. 40). Daß in meiner Analyse 4, 8 חרשי־און mit einer Tonhebung, dagegen וזרעי עמל mit zwei gelesen wird, ist

ganz in der Ordnung; denn im ersten Fall fehlt die These, im zweiten ist sie vorhanden; eine Resiga tritt nur dann ein, wenn das Metrum es erfordert.

Vetter nimmt gegen Grimme und mit mir übereinstimmend zwei bezw. drei Stichen als Vereinheit an, doch soll jeder Stichos außer der Hauptcäsur am Ende noch eine Nebencäsur enthalten, so daß der aus zwei Stichen bestehende Vers drei Cäsuren, der aus drei Stichen bestehende fünf Cäsuren zählt. In Stichen, welche aus zwei selbständigen Sätzen bestehen, wäre in der That eine solche Annahme recht ansprechend, und dergleichen zählt Vetter 267 (S. 4 f.), eine Summe, welche jedoch noch nicht 1/7 sämtlicher Stichen des Buches Hiob ausmacht. Man kann jedoch nicht zugeben, daß in allen übrigen Stichen, die einen einheitlichen Satz bilden, Nebencäsuren angenommen werden könnten, wie zwischen dem Prädikat und dem Namen des Subjekts oder Objekts, oder vor einem pronominalen, adjektivischen, präpositionalen stark betonten (?) Zusatz (S. 7 f. II. 1—4), im Widerspruch mit seinen eigenen Worten (S. 21), daß das Prädikat, wenn es seinem Subjekte vorangeht, mit diesem nur „einen einzigen Sprechtakt bildet", der keine Pause zuläßt. Solche Nebencäsuren verstoßen gegen den Sinn, lösen die Zeile oder den Satz in Einzelworte auf und machen einen gleichmäßig fortgehenden Rhythmus unmöglich. Dazu kommt das außerordentliche Mißverhältnis in dem Umfange und in den Tonverhältnissen der beiden durch eine Nebencäsur getrennten Teile des Stichos; während der eine zwei oder drei „Haupttonstellen" zählen kann, braucht der andere nur *eine* Tonhebung zu enthalten, vgl. S. 23. I. II. S. 59 III. 1. 2. S. 72 ff. „Proben metr. Lösung: Kap. 3, 4, $2^{b.c}$; 5, 2^{a}; 10, 2; 11, 2; $13,^{a\,b}$; $14,^{b}$; $15,^{b}$; $19,^{a}$; $20,^{a.b}$; $21,^{a}$; $22,^{a.b}$; $23,^{a.b}$; S. 75, Kap. 28, $1^{a.b}$; $2^{a.b}$; $3^{a.c}$ u. s. w. — Kein Unbefangener wird ein einzelnes Wort für einen besonderen Abschnitt oder Sprechtakt gelten lassen. Demnach fallen in 1500 Stichen (S. 8), in fast 3/4 der Summe sämtlicher Stichen des Buches Hiob, die angeblichen Nebencäsuren fort. *Vetter* hält diese für wahrscheinlich oder wenigstens für möglich (S. 10), ich halte sie für unmöglich.

Aber selbst in den zahlreichen Stichen, welche zwei Sätze enthalten und eine Sinnespause zulassen, gestalten sich die Nebencäsuren

Digitized by Google

nach Vetters Theorie ganz anders, als er sie angiebt. So müßte z. B. gleich im ersten Verse Hiob Kap. 3, 3 nach wehallajlah eine Nebencäsur eintreten, zumal das nachfolgende amar relativ ist, die zweite nach amar vor dem abhängigen Satze, die dritte nach hora vor dem nominalen Subjekt (S. 7 II. 1), so daß der aus vier Worten bestehende Stichos vier Cäsuren, eine Hauptcäsur und drei Nebencäsuren zählen müßte. Es war von Vetter inkonsequent, daß er nur zwei Cäsuren annahm (S. 72). Die 267 Zeilen mit zwei selbständigen Sätzen, welche eine Hauptstütze seines Systems bilden sollten, widersprechen oft demselben.

Man wird daher auch hier nach Analogie des homerischen Verses sagen müssen, daß Nebencäsuren an sich außer Betracht bleiben; sie verlieren durch das Übergewicht der Hauptcäsur ihr Gewicht; nur wo die Hauptcäsur fehlt, gelangen sie an naturgemäßer Stelle zur Geltung, so daß der Vers dreiteilig gelesen wird.

Es ist auch nicht gering anzuschlagen, daß die massorethische Accentuation, welche für die gesangartige Recitation jede mögliche Pause berücksichtigt und durch Distinktive bezeichnet, in 652 Zeilen (nach Vetters Zählung S. 15 f.) nur verbindende Accente hat und also jede Nebencäsur ausschließt. Wenn auch Vetter mit Recht bemerkt (S. 17), daß die Accente bloß die Recitation, nicht die logischen Verhältnisse des Textes berücksichtige, so hat auch die Recitation die Satzverhältnisse nicht ganz außer acht gelassen, und die Mißachtung derselben läßt sich nur in den Stellen erkennen, in denen sie distinktive Accente anstatt der erforderlichen Konjunktive gesetzt hat, aber nicht umgekehrt. Wo der letzte höchstseltene Fall eintritt, da liegt Mißverständnis des Sinnes zugrunde, wie z. B. 24, 19^{b}.

Es bleibt immer Vetters Verdienst, daß durch seine Hinweisung auf Nebencäsuren auch in den aus 4 + 2 oder 2 + 4 Hebungen bestehenden Versen, zum Teil auch in fünftonigen das Ebenmaß in den Versteilen hergestellt wird.

Wir können jetzt zur metrischen Analyse der Ebed-Jahwe-Prophetie übergehen.

Im allgemeinen wird man von vornherein in den Prophetieen keine so regelmäßigen Metra wie in der lyrischen Poesie voraus-

setzen, da die gesprochene Rede, oder die schriftliche, welche für eine solche gehalten sein will, sich nicht leicht in feste Normen binden läßt, und je nach dem Inhalt und der Stimmung die Satz- und Periodenbildung sich verändert. Doch läßt sich im Deuterojesaia meistens eine gewisse Symmetrie in den zu einem Verse gehörigen Teilen leicht erkennen. Es kommen auch mehrere Kapitel mit durchgehends regelmäßigen sechstonigen Versen vor, wie z. B. Kap. 59. 60 u. a. — Es sind dieses meist lehrhafte paränetische Reden von geringerem Schwunge, in welchen dem poetisch begabten Propheten solche Verse, die durch vielfachen Gebrauch selbst in der Volkspoesie [1]) geläufig waren, fast von selbst in den Mund und in die Feder kamen [2]). Am regelmäßigsten gestalten sich diejenigen, in welchen auch der Parallelismus regelmäßig ist, da beide in engster Verbindung miteinander stehen. Denn was der Parallelismus für das Ebenmaß der Gedanken in den Sätzen, das ist das Metrum für die lautliche Form derselben; vgl. „Leitfaden der Metrik" S. 8. 1. — In den mehr schwungvollen Prophetieen läßt die erregte Sprache die Beobachtung regelmäßiger Metra oft nicht zu; die Sprache folgt den Gefühlen und Gedanken in bald längeren, bald kürzeren Versen, obwohl auch in diesen ein instinktives Taktgefühl für Ebenmaße sich ausprägt.

Emendationen zur Herstellung regelmäßiger Verse können nur dann gebilligt werden, wenn durch dieselben ein besserer Sinn und Zusammenhang ersichtlich ist, und sie auch durch die ältesten Übersetzungen, namentlich durch die LXX, unterstützt werden und auch nur geringe Veränderungen betreffen. Wir beschränken uns hier auf die Analyse der den Ebed-Jahwe betreffenden Kapitel 42. 49. 50, 4—11; 52, 13—15; 53, 1—12.

Kap. 42, 1—7.

Abschnitt I. V. 1—2 drei sechstonige. In V. 1 ist statt הֵן

1) Vgl. Num. 21, 17—18, der erste sechstonige schließt mit שרים, der zweite mit במשענתם; Jos. 10, 12—13, der zweite ist dreiteilig mit zwei Cäsuren; bet. עד־יקם־גוי; 1 Sam. 18, 7 bet. ברבבתיו.

2) Es erinnert an Ovid (Trist. IV, 10, 2[b]): Sponte sua carmen numeros veniebat ad aptos, Et quod temptabam dicere, versus erat.

Digitized by Google

הִנֵּה zu lesen, da ersteres im Buche Hiob als tonlos nachgewiesen ist (Stud. u. Krit. 1897, S. 17) und auch im Deuterojesaia in der überwiegenden Mehrzahl der Stellen, dessen Tonlosigkeit für die Konformität und das Metrum erfordert wird, so Kap. 40, 15 (2); 41, 24. 29; 44, 11; 49, 21; 50, 2. 9 (2). 11; 54, 15. 16 (qetib); 55, 4. 5; 58, 4; 59, 1; 64, 4, also in 17 Stellen und nur in den beiden Stellen 41, 11 und 64, 8, auf die wir in der Analyse der betreffenden Kapitel zurückkommen werden, kann es zweifelhaft sein. Die massoretische Betonung der Partikel ist schwankend; meistenteils ist sie betont, bisweilen aber auch unbetont wie 41, 24; 50, 9[a] im Widerspruch mit 9[b]; 64, 4. Auch wird הִנֵּה passender zu Anfang einer Prophetie gesetzt, wo die vollere Form viel gewichtiger erscheint, vgl. 41, 15; 52, 13 und die betreffenden Stellen in Hiob (das. 1897 S. 17 f.). Übrigens ist eine Nesiga in אֶתְמָךְ nicht zulässig wegen der vorangehenden offenen Tonsilbe. In V. 2 muß nach dem Sinn und dem Metrum ein Wort nach וְלֹא יִשָּׂא ausgefallen sein, nach Vulg. (neque accipiat personam) פָּנִים wohl keine Erklärung, da die Ergänzung קוֹלוֹ näher lag. Nach der massoretischen Betonung ist לֹא und וְלֹא bald betont, bald nicht betont, oft im Widerspruch in demselben Verse wie hier; auch Grimmes Morenzählung hebt diese Widersprüche nicht auf, vermehrt sie sogar noch. Es erweist sich jedoch auch im Deuterojesaia, daß beide Partikeln metrisch, d. h. wenn nicht das Metrum oder die Konformität der Versabschnitte zerstört werden soll, niemals betont werden dürfen, gerade so wie im Buche Hiob (das. 1897, S. 11 f.).

Abschnitt II. V. 3—4 zwei Langverse, bestehend aus drei Stichen von je drei Hebungen; in V. 4 muß בִּי־לֹא gelesen werden, selbst wenn man mit Duhm den V. 3 mit יְכַבֶּנָּה abschließen wollte. Die Steophe ist an sich regelmäßig, nach der Zahl der Stichen sogar der vorangehenden gleich, aber deshalb braucht die Abteilung der Verse nicht verändert zu werden.

Abschnitt III. V. 5 zwei sechstonige. Die Einleitungsworte כֹּה אָמַר יְהוָה stehen stets außerhalb der Versmessung, wenn kein entsprechender paralleler Stichos nachfolgt, so hier und Kap. 43, 16; 45, 1. 11. 18; 49, 8; 56, 1. 4; 65, 8. 13; 66, 1. 12,

Digitized by Google

dagegen mit nachfolgendem parallelen Stichos gehören sie zum Verse, so 43, 1. 14; 44, 2. 6. 24. Will man die Nebentöne in ונוטיהם und וצאצאיה als Hebungen rechnen, so würde der erste Vers aus zwei viertonigen bestehen, aber die Nebentonsilben werden zwar oft in der lyrischen Poesie als Hebungen gebraucht, selten jedoch in den Prophetieen; man betone להלכים־בה.

Abschnitt IV. V. 6—7 drei sechstonige mit einem überzähligen Schlußstichos. Die zwei ersten sind dreiteilig mit zwei Cäsuren, was auch zur massoretischen Accentuation stimmt. Der Schlußstichos markiert das Ende des Abschnittes.

Nach der hier gegebenen Abteilung von V. 1—7 in vier Abschnitte, wie sie der Sinn erfordert oder jedenfalls zuläßt, sind die Verse in den einzelnen Abschnitten gleich und nur in der vierten durch den Schlußstichos ein wenig verschieden. Dagegen sind die Abschnitte im Vergleich miteinander ungleich, so daß man sie als Strophen nicht bezeichnen könnte. Will man jedoch mit Duhm durch Emendationen in V. 1—4 Vierzeiler (zwei sechstonige) herstellen, so ist V. 5 ebenfalls ein Vierzeiler. Wegen des Metrums hatte Duhm also keinen Grund, den V. 5 von der Ebed-Jahwe-Prophetie zu trennen und einem anderen Verfasser zuzuschreiben. Wenn aber V. 5 nicht abgetrennt wird, so können auch nicht V. 6 und 7 abgetrennt werden, weil diese nach dem Sinne mit V. 5 eng zusammenhängen. Auch ist V. 6 nach der Zahl der Hebungen einem Vierzeiler gleich, und selbst V. 7 läßt sich als Vierzeiler herstellen, wenn man so kühne Emendationen, wie sie Duhm sich gestattet, billigen könnte. Man brauchte bloß nach עִוְרוֹת den Stichos וְלִפְתֹּחַ אָזְנַיִם חֵרְשִׁים (nach V. 18) hinzuzufügen. Meines Erachtens soll der Schlußstichos das Ende des Abschnittes bezeichnen, da mit V. 8 die Sprache viel emphatischer wird und ein anderes Metrum eintritt. Jedenfalls geben die Metra keinen Grund, V. 5—7 von der vorangehenden Ebed-Jahwe-Prophetie zu trennen. Daß sie aber nach dem Inhalt und den eigentümlichen Ausdrücken ebenfalls nur auf den individuellen Ebed-Jahwe bezogen werden können, wie auch der weitere Zusammenhang des Kapitels zeigt, ist oben bereits (S. 168) dargelegt worden. Von der metrischen Analyse V. 8—25 kann, als nicht hierher gehörig, abgesehen werden.

Digitized by Google

Kap. 49, V. 1—8.

Abschnitt I. V. 1 zwei sechstonige, bet. ממעי־אמי (Leitfaden S. 7. 9).

Abschnitt II. V. 2—3 drei sechstonige. Die drei konsekutiven Sätze gehören naturgemäß zusammen; in V. 2 betone וישם־פי (erstes Wort ursprünglich einsilbig) und באשפתו, die Silbe des Nebentones wird hier ausnahmsweise als Hebung gebraucht, weil sie zwei Stammkonsonanten umfaßt, während der Hauptton das Suffixum trifft. In V. 3 ist das Wort ישראל verdächtig, nicht nur weil es in einem Codex fehlt, sondern weil es auch die Symmetrie des Verses, die in den übrigen Versen zu erkennen ist, stört. Will man es aber als dem Texte ursprünglich angehörig beibehalten, so muß man אשר־בך betonen, was hier angeht, weil die beiden kurzen Partikeln eng zusammenhängen, das Wort ישראל könnte aber nur die ursprüngliche Appellativbedeutung „Gotteskämpfer“ haben (Gen. 32, 29); dann ist es auch erklärlich, warum in dem vorangehenden Stichos der Name Jaqob nicht stehen konnte, da er doch sonst im parallelen Satze nicht fehlt; vgl. 40, 27; 41, 8. 17; 43, 1. 22; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 46, 3; 48, 1. 12; 49, 5. 6. Cobb (The servant of Jahveh, in „Journal of bibl. litterat.“ 1896, p. 107) will für Herstellung der Symmetrie das Maqqeph nach עבדי streichen, was aber nicht angeht, weil dann zwei Tonsilben aufeinander folgen würden, und Nesiga hier auch nicht statthaft ist, weil eine offene Tonsilbe vorangeht.

Abschnitt III. V. 4 ist kein „Vierzeiler“, wie ihn Duhm (S. 341 unten) nennt, sondern er besteht aus drei viertonigen Stichen, welche nur in der Summe der zwölf Hebungen einem Vierzeiler gleich sind; l. אַךְ statt אכן. Duhm verbindet mit V. 3 die zwei letzten Stichen von V. 5, um einen Vierzeiler zu erhalten; aber wie man sieht, läßt sich das Metrum der Vierzeiler in V. 4 nicht durchführen; ist auch nicht nötig, wenn nur die Versabschnitte symmetrisch sind.

Abschnitt IV. V. 5 drei sechstonige (nach Duhms Emendation ein Vierzeiler) wie Abschnitt II, bet. לְעֶבֶד־לוֹ, das Segolatum gilt für einsilbig; ferner muß nach dem qere לוֹ יֵאָסֵף gelesen werden,

da לא niemals betont wird. Duhm, welcher letzteres vorzieht, zerstört hierdurch das von ihm prätendierte Metrum.

Abschnitt V. V. 6. Duhm will den ersten Abschnitt ויאמר bis נכבד als Glosse ausscheiden, um einen Vierzeiler herzustellen; aber es entsteht hierdurch eine unleidliche Tautologie, da die beiden folgenden Abschnitte des V. 6 eine müßige Wiederholung der beiden mittleren Versabschnitte des V. 5 wären, mit welchen Duhm diesen Vers schließt, indem er die beiden letzten Abschnitte des V. 5 mit V. 3 verbindet; außerdem hat der letzte Stichos in V. 6 vier Hebungen. Da nun eine Durchführung von Vierzeilern doch nicht möglich ist (vgl. V. 4), und nur die Bewahrung der Symmetrie in den Versabschnitten notwendig erscheint, so ist diese auch hier in V. 6 ohne Emendation gewahrt, indem zwei viertonige einen Langvers von drei dreitonigen Stichen einschließen; Schema a. b. b. b. a.

Abschnitt VI. V. 7 besteht aus vier sechstonigen, der erste muß nach LXX (*Οὕτως λέγει κύριος ὁ ῥυσάμενός σε, ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ἅγια*—) und entsprechend 48, 17 lauten כה־אמר יהוה גאלך אלהי ישראל קדשו: der zweite ist dreiteilig mit zwei Cäsuren, l. לבזוי נפש oder לבזה נפש, wie es der Sinn verlangt und von den Exegeten vermutet worden ist. Im dritten muß nach LXX (*βασιλεῖς ὄψονται αὐτόν*) יראו אתו gelesen werden, wie es auch der Sinn verlangt. Der Vers hat zwei Cäsuren, die erste nach אתו; im vorletzten Stichos betone אשר־נאמן, wahrscheinlich weil אשר hier Konjunktion ist (LXX *ὅτι*). Das Metrum kann daher kein Grund sein, diesen Vers von der vorangehenden Ebed-Jahwe-Prophetie zu trennen. Die inneren Gründe für die Zugehörigkeit sind oben (S. 171) dargelegt worden.

Abschnitt VII. V. 8—9ª drei sechstonige. Die drei Einleitungsworte ohne einen entsprechenden parallelen Stichos stehen, wie oben (Kap. 42, 5) dargelegt worden ist, außerhalb der Versmessung; der zweite sechstonige ist dreiteilig mit zwei Cäsuren ganz wie 42, 6, nur daß hier statt לאור גוים, welches Prädikat dem Ebed-Jahwe hier bereits in V. 6 beigelegt worden ist, להקים ארץ in ungefähr gleicher Bedeutung gesetzt ist; denn die Aufgabe des Ebed-Jahwe ist lediglich geistiger Art, Bekehrung zur Gotteserkenntnis und Verbreitung der Jahwereligion; die physische Be-

Digitized by Google

freiung und Beglückung mit irdischen Gütern und Ehren bleiben Jahwe allein vorbehalten. Das Mißverständnis der geistigen Bedeutung der letzten Worte hat wahrscheinlich die erklärende Glosse „zur Wiederbesiedlung verwüsteter Erbländer“ veranlaßt, eine Glosse, welche nicht nur das Metrum stört, sondern auch gegen den Sinn ist. Dagegen gehört der Stichos V. 9ª bis הגלו zur Ebed-Jahwe-Prophetie, welcher nach seinem Inhalt dem V. 42, 7 entspricht. Hiermit schließt die Ebed-Jahwe-Prophetie und beginnt die Verheißung irdischen Glückes unter Jahwes selbsteigener Leitung, deren metrische Analyse nicht weiter hierher gehört und an anderer Stelle erfolgen soll. Über den Zusammenhang dieser Prophetie mit den Zeitereignissen vgl. „Historische Erklärungen“ S. 60 ff.

Kap. 50, V. 4—11.

In der „Historischen Erklärung“ (S. 63 f. 71) habe ich den Nachweis gegeben, daß der in V. 10 genannte Knecht nicht der Ebed-Jahwe von Kap. 42. 49. 53 sein könne. Duhm, welcher „die ruhige Sprache und ein Ebenmaß der Stichen und Strophen“ und die von ihm so genannten Vierzeiler (S. 284) als besondere Kennzeichen der Ebed-Jahwe-Prophetieen erklärt, hatte am wenigsten Grund, diese Prophetie in dieselben einzureihen. Denn weder ist die Sprache hier ruhig, da sie Klagen und eine Herausforderung der Gegner zum Streite (V. 8. 9) enthält, noch sind die Stichen oder Strophen denen der anderen gleich. Duhm selbst nimmt hier statt der Distichen und Vierzeiler dreimal vier Langverse (3 + 2 oder 4 + 3 Hebungen) an, aber trotz der kühnsten Emendationen bleibt doch „alles unsicher und mangelhaft“ (S. 351). Doch werden wir sehen, daß das Metrum ganz in der Ordnung ist und nur durch die übermäßigen Emendationen zerstört wird. Es liegt auch nach der „Historischen Erklärung“ kein Grund vor, sie dem Verfasser des Deuterojesaia abzusprechen.

Abschnitt I. V. 4. Duhm hält es für wahrscheinlich, daß לדעת לעות „der Rest von drei Wörtern sei“, so daß mit דבר der zweite Langvers schließen würde. Für den dritten Langvers sei יעיר בבקר „als eine Variante zu den folgenden Worten auszuscheiden“; so entsteht der gute Vers: „Früh Morgens weckt er

mir das Ohr zu hören wie die Jünger." Aber viel einfacher sind die Langverse (3 + 2 Hebungen) herzustellen, wenn man das Wort לדעת ausscheidet [1]), das für den Sinn überflüssig ist und die Konstruktion schleppend macht, indem der eine Infinitiv vom anderen abhängen soll. Der zweite Langvers schließt dann mit dem ersten בבקר; man betone נתן־לי, weil eine Nesiga wegen der vorangehenden offenen Tonsilbe nicht statthaft ist, und לי־אזן, so daß nicht drei Tonsilben aufeinander folgen. Nach Grimmes Morentheorie müßte in כלמודים auch der Nebenton zur Hebung werden wegen der neun Moren; dann wäre der letzte Vers ein sechshebiger gegen die Symmetrie der vorangehenden Verse.

Abschnitt II. V. 5. Duhm scheidet den ersten Satz bis אזן als Variante zu בבקר־אזן aus, „weil als Langvers zu kurz, für ein erstes Hemistich zu lang". Der Rest sollte demnach den vierten Langvers bilden. Aber die Emendation hilft ja doch nichts; denn der Rest mit den vier Hebungen ist ja wieder für einen Langvers zu kurz! Oder sollte etwa לא im ersten Hemistich unbetont sein und im zweiten betont werden?! Ohne alle Emendation besteht der Vers aus zwei ganz regelmäßigen viertonigen. Von regelmäßigen Strophenbildungen muß nun einmal abgesehen werden; es genügt, wenn die Versabschnitte symmetrisch sind. Grimmes Behauptung, daß vierhebige Verse unter fünfhebigen nicht vorkommen, läßt sich nicht erweisen.

Abschnitt III. V. 6 läßt schon durch seinen Inhalt den elegischen Vers vermuten; der erste ist unzweifelhaft ein solcher, im zweiten ist wahrscheinlich das Wort אחור (vgl. V. 5) nach הסתרתי ausgefallen. Duhm hat sich nicht darüber ausgesprochen; er läßt wahrscheinlich לא als Hebung gelten.

Abschnitt IV. V. 7 enthält wieder zwei elegische Verse. Im zweiten ist statt על־כן (nach LXX: *ἀλλὰ*) כִּי־ zu lesen, wie Duhm richtig bemerkt hat; betone כי־לא־אבוש vgl. „Leitfaden", S. 7. 9.

Abschnitt V. V. 8. Mit dem Inhalt erscheint auch die metrische Form verändert in kurze abgebrochene Versteile, entsprechend

1) Wahrscheinlich ist es eine Korrektur zu dem nachfolgenden לעות, welches sonst nicht vorkommt und dem Glossator unverständlich war, mit dem es auch drei Konsonanten gemein hat.

Digitized by Google

dem herausfordernden Tone. Die zwei fünfhebigen sind in fünf zweihebige Verse verwandelt, betone נַעַמְדָה.

Abschnitt VI. V. 9 enthält zwei fünftonige, הֵן־ beidemal unbetont; vgl. 42, 1.

Abschnitt VII. V. 10: drei elegische Verse, der erste in der Form von 4 + 3 Hebungen; betone וְאֵין־נֹגַהּ Stud. u. Krit. 1897, S. 23. 1; über מִי S. 25—26 daselbst. Duhm scheidet V. 10 und 11 als einen späteren Zusatz aus, weil sich V. 11 nicht mit der Gesinnung des Ebed-Jahwe vertrage. Dieser Einwand fällt von selbst fort, wenn sich V. 4—11 gar nicht auf den Ebed-Jahwe beziehen, sondern auf den Propheten selbst; vgl. „Histor. Erklärung" S. 63. 71; gerade das gleiche Metrum weist auf die Zusammengehörigkeit von V. 10 f. mit 4 f. hin.

Abschnitt VIII. V. 11: drei fünftonige, betone הֵן־כֻּלְּכֶם.

Kap. 52, 13—15.

Duhms Behauptung, daß „die Distichenform in der ganzen langen Dichtung, wie in Kap. 42, 1 ff.; 49, 1 ff.; 50, 4 ff. mit vollkommener Klarheit durchgeführt ist" (S. 365 unten), ist doch keineswegs zutreffend und steht in Beziehung auf Kap. 50, 4 ff. mit seiner eigenen Annahme (S. 351), wie wir oben gesehen haben, im Widerspruch. Es liegt daher im Metrum keine Berechtigung, hier in V. 13 und 14 so gewaltsame Emendationen vorzunehmen, wie sie Duhm vorgeschlagen hat, um regelmäßige Vierzeiler zu erhalten, zumal sich trotz der Emendationen in V. 15 keine „Vierzeiler von je drei Hebungen" (S. XVII) herstellen lassen, indem der erste und dritte Stichos vier Hebungen zählt. Man muß, wie wir oben bereits gesehen, von regelmäßigen Strophenbildungen meistenteils absehen und sich begnügen, wenn nur die Versabschnitte symmetrisch gebildet sind; diese Symmetrie ist überall zu erkennen.

Vielleicht sind auch V. 13—15 von dem nachfolgenden Kapitel, mit welchem sie dem Sinne nach zusammengehören, getrennt worden, weil sie kein so regelmäßiges Metrum wie dieses haben.

V. 13 ist sechstonig; וגבה ist nach LXX (Vatic. ed. Loch. 1886) zu tilgen, so daß der übermäßige Pleonasmus beseitigt wird, besonders da das letzte Verbum den Begriff eher vermindert als steigert.

Digitized by Google

V. 14: ein viertoniger und ein sechstoniger. Die ungleichen Verse dürften durch den Sinn veranlaßt sein: das Erstaunen wird durch einen kurzen Vers für sich, der Inhalt auf breiterer Grundlage durch zwei parallele Stichen voller ausgedrückt [1]).

V. 15: zwei elegische Verse in der Form von 4 + 3 Hebungen; כִּי bleibt wie in V. 14 unbetont. Die Symmetrie wird wie bei den fünftonigen durch Wiederholung derselben Formbildung der Verse hergestellt.

Kap. 53, V. 1—12.

Die vier Abschnitte dieses Kapitels ergeben sich aus ihrem Inhalt, wie wir ihn in der „Historischen Erklärung“ S. 123 ff. dargelegt haben. Im ersten Abschnitt, V. 1—3, spricht der Prophet mitsamt dem Volke ihre Beschämung und Reue aus, daß sie den Ebed-Jahwe, an dem sich Jahwes Arm offenbart hatte, wegen seiner unscheinbaren Herkunft und leidensvollen Erscheinung verkannt und verachtet hätten. Im zweiten Abschnitt, V. 4—6, sprechen sie ihre reuevolle Anerkennung aus, daß der Ebed-Jahwe für des Volkes Sünden die Strafe auf sich genommen habe. Im dritten Abschnitt, V. 7—9, wird die demutsvolle Ergebung des Ebed-Jahwe im Leiden und Sterben und die entehrende Bestattung geschildert. Im vierten, V. 10—12, wird der Zweck seines Leidens nach Gottes Willen als das Schuldopfer für des Volkes Sünden und zu seiner eigenen Verherrlichung verkündigt. Äußerlich sind die Abschnitte durch die Kurzverse von zwei Hebungen, mit welchen sie schließen, in V. 3. 6. 9. 12 erkennbar.

Weit regelmäßiger als in den bisher analysierten Ebed-Jahwe-Prophetieen zeigt sich nicht nur der Versbau, sondern auch die Gruppierung der zusammengehörigen Verse, die man wohl auch Strophen nennen könnte, da nur im vierten Abschnitte Abweichungen vorkommen. Auch die Betonung der Tieftonsilbe (Nebenton) dürfte hier wie in der lyrischen Poesie zulässig sein, vorausgesetzt, daß sie Stammkonsonanten enthält und eine These eines Vollvokals ihr nachfolgt und vorangeht.

Strophe I. V. 1—3: ein achttoniger, zum Beginn der Strophe (das. 1897 S. 37. 2. a) und vier sechstonige; in V. 1 betone

1) Vielleicht ist ein Satz im ersten Stichos ausgefallen, etwa דִּבְּרוּ בְּפִיהֶם, da ein Verbum dicendi vermißt wird, so daß der Vers zwei sechstonige enthielt.

לִשְׁמֻעָתֵנוּ (auch nach Grimme wegen der neun Moren); in V. 2 bleibt לא und ולא wie überall unbetont (auch am Schlusse gegen Grimme), in V. 3 betone וידוע־חלי, der Schluß katalektisch.

Strophe II. V. 4—6: sechs sechstonige, V. 4ª dreiteilig mit zwei Cäsuren, die erste am Schlusse des Sprechtaktes nach חלינו, in V. 5 betone מפשעינו und ובחברתו, V. 6 katalektisch.

Strophe III. V. 7—9: sechs sechstonige. In V. 7 ist ולא־יפתח פיו als Dittographie nach dem ersten Stichos zu streichen (nicht am Schlusse; vgl. Act. apost. 8, 32), vor נאלמה tritt eine Nebencäsur ein als am Schlusse eines Sprechtaktes, in V. 8 betone נגע־למו, eine Nesiga ist wegen der vorangehenden offenen Tonsilbe nicht zulässig; in V. 9 wird die Emendation ואת־עשׂי רע statt ואת־עשיר auch durch das Metrum bestätigt; betone על־לא, vgl. das. 1897, S. 13; der Schluß katalektisch.

Strophe IV. V. 10—12: sieben viertonige und drei sechstonige, die man auch in drei Abschnitte abteilen könnte, doch bleibt für Regelmäßigkeit eine Emendation notwendig.

Einfacher als in der „Historischen Erklärung" S. 129 f. dargelegt worden ist, lassen sich die Schwierigkeiten des V. 10 lösen, wenn man nach LXX emendiert (*ἐὰν δῶτε [τὴν ψυχὴν αὐτοῦ] περὶ ἁμαρτίας [ὑμῶν]* [1]), *ἡ ψυχὴ ὑμῶν ὄψεται σπέρμα μακρόβιον*). Demnach wäre zu lesen [2]): ויהוה חפץ דכאו והחלו בי־אם תשימו אשם נפשו נפשכם [3]) יראה־זרע יאריך ימים, vier viertonige. „Aber Jahwe gefiel es, ihn zu zermalmen, und er ließ ihn leiden, denn wenn ihr als Sühnopfer seine Seele einsetzet [4]), so wird eure Seele Nachkommen von langer Dauer sehen, und Jahwes Absicht wird durch ihn gelingen."

Hiermit ist die Schwierigkeit beseitigt, daß der Ebed-Jahwe nach seinem Tode noch Nachkommen sehen sollte.

1) Die eckigen Parenthesen sind ergänzende Emendationen zur LXX.

2) Hiphil von חלה mit Ausscheidung des zum Stamme gehörigen י, wie regelmäßig vor Suffixen, vgl. Ges.-Kautzsch Gr. § 75. 3. h. Schl., dabei zugleich eine Verwechselung des Waw mit Jod infolge ihrer Ähnlichkeit; auch ist das schließende Waw von דכאו vor dem nachfolgenden Worte zu wiederholen; das nachfolgende בי־ wird durch den Sinn und das Metrum verlangt.

3) über נפש als Maskulin. vgl. das Lexikon.

4) Vgl. Hiob 17, 3.

Im V. 11 überfüllt das Wort צדיק nicht nur das Metrum, sondern ist auch grammatisch unzulässig, da es als Attribut dem Wort עבדי nachgesetzt werden müßte (G.-Kautzsch Gr. § 132. a); es ist durch eine Dittographie der letzten vier Buchstaben des vorangehenden Wortes entstanden. Duhms scharfsinnige Emendation und höchst beachtenswerte Kombination für eine Weissagung der Auferstehung des Ebed-Jahwe verliert ihre Hauptstütze, wenn in V. 8 ואת־דרו statt ואת דורו zu lesen ist; vgl. „Historische Erklärung" S. 127 f.

Hiernach besteht V. 11 aus drei viertonigen, bet. ועונתם, und V. 12 aus drei sechstonigen, bet. תחת־אשר (ersteres ein Segolatum) und חטא.

Nach der Emendation von V. 10 erhält auch V. 11 einen anderen weit befriedigenderen Sinn. Das Wort כבשר bezieht sich unzweifelhaft auf den Ebed-Jahwe, entsprechend demselben Worte in V. 10. Dagegen entspricht יראה ישבע dem יראה in V. 10, welches zu נפשכם gehört: „Infolge des Leidens seiner Seele wird sie (die eurige) sich des Schauens ersättigen, durch seine Erkenntnis wird mein Knecht viele gerecht machen." Hiermit steht seine Seele parallel mit seiner Erkenntnis, und die Fülle des Schauens der Gläubigen parallel mit dem Gerechtwerden derselben. Über den Sinn und die Bedeutung des Verses vgl. „Historische Erklärung" S. 130.

2.

Das hebräische Testamentum Naphthali.

Von

Pastor G. Resch in Tschirma bei Greiz.

Für die Geschichte des Urchristentums sind die Produkte der pseudepigraphischen Litteratur von nicht geringer Wichtigkeit. Dem Bestreben entsprungen, durch den entliehenen Namen berühmter

Digitized by Google

Männer der Vergangenheit auf die Gläubigen mit Nachdruck einzuwirken, haben sie in der That auf die Entwickelung des Urchristentums einen weittragenden Einfluß ausgeübt, und die Aufmerksamkeit, die die neueste theologische Forschung Schriften wie dem Buche Henoch, der Assumptio Mosis, der Apokalypse Baruchs, dem vierten Buche Esra u. a. m. zugewendet hat, entspricht der Bedeutung, die sie besitzen. Zu den interessantesten Erscheinungen dieser den ersten christlichen Jahrhunderten entstammenden pseudepigraphischen Litteratur gehören die Testamente der zwölf Patriarchen (*Διαθῆκαι τῶν δώδεκα πατριαρχῶν*). Diese in vollständigem griechischen Text erhaltene Schrift, in der Hauptsache moralische Ermahnungen bietend, die in zwölf Vermächtnisse der zwölf Söhne Jacobs eingekleidet und mit entsprechenden Einleitungs- und Schlußkapiteln versehen sind, ist vor allem interessant durch ihre zahlreichen Anspielungen auf das Neue Testament, auf die synoptischen Evangelien und die apostolischen Schriften, namentlich auch auf das Evangelium Johannis, Anspielungen, die bei der frühzeitigen Entstehung der Schrift [1]) für die neutestamentliche Forschung im allgemeinen ebenso wie für die Entstehungsverhältnisse der einzelnen neutestamentlichen Schriften nicht ohne Bedeutung sind.

Die Beurteilung, die die Testamente inbezug auf die Verfasserschaft und Tendenz erfahren haben, ist eine so verschiedenartige, wie sie wohl selten einer Schrift zuteil geworden ist. Grabe [2]) z. B. hält den Verfasser für einen vorchristlichen Juden, dessen Urschrift christliche Interpolationen erfahren habe, Nitzsch [3]) nimmt gleichfalls die Verfasserschaft eines alexandrinischen Juden an, Ritschl sucht in der ersten Auflage seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche" den Autor — ähnlich wie Hilgenfeld [4]) und Vorst-

1) Die Testamente werden in ihrer gegenwärtigen Gestalt in die Zeit von 90—130 gesetzt.

2) Grabe, Spicilegium I, 129—144 und 335—374.

3) K. J. Nitzsch, Commentatio critica de Testamentis XII Patriarcharum 1810.

4) Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1858, S. 359 ff. 1871, S. 302 ff.

Digitized by Google

mann [1]) — in den paulinischen Kreisen, während er ihn in der zweiten Auflage seines Werkes [2]) für einen Nazaräer hält.

Auch die Frage über die Ursprache der *Διαθῆκαι τῶν δώδεκα πατριαρχῶν* ist zu einer definitiven Entscheidung bisher noch nicht gelangt. Während man in früherer Zeit der Ansicht zuneigte, daß dem uns jetzt vorliegenden griechischen Texte ein hebräisches bezw. semitisches Original zu Grunde liege [3]), haben die meisten neueren Forscher mehr oder weniger bestimmt für die Originalität des griechischen Textes sich ausgesprochen. Sinker [4]) z. B. urteilt: „Die Testamente waren in ihrer gegenwärtigen Form ohne Zweifel im hellenistischen Griechisch geschrieben, in welchem wir sie gegenwärtig besitzen, und sind ohne die besonderen Kennzeichen, die eine Übersetzung charakterisieren", und Dillmann [5]) kommt zu dem Schluß: „Daß die Schrift nicht Übersetzung, sondern ursprünglich griechisch geschrieben ist, ist seit J. Nitzsch allgemein zugegeben."

Alle diese Fragen sind in ein neues Licht gerückt worden durch eine Entdeckung des englischen Gelehrten Dr. Gaster, der einen hebräischen Quellentext zu dem Testament des Patriarchen Naphthali aufgefunden und in den „Proceedings of the Society of Biblical Archaeology" unter dem Titel „The Hebrew Text of one of the Testaments of the twelve Patriarchs" mit begleitenden Bemerkungen und einer englischen Übersetzung bereits in den Jahren 1893 und 1894 veröffentlicht hat [6]).

Er ist in schönstem, durchsichtigstem Hebräisch geschrieben, nur einige späthebräische und aramäische Bildungen und Wörter wie z. B. ין statt ים, להן statt להם, ש statt אשר, כדי, של, דיר, אין לא = אלא (nisi), scriptiones plenae wie יתפרוש statt יתפרש, צירה statt צרה u. ä. m., auch das zweimal vorkommende קברנין

---

1) Vorstmann, Disquisitio de Testamentorum XII Patriarcharum origine et pretio 1857.

2) Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche. 2. Aufl. S. 172—177.

3) Vgl. hierüber Fabricius, Codex Pseudepig. Vet. T. p. 511. 515.

4) Sinker, Testamenta XII Patriarcharum. Cambridge 1869.

5) RE[2] XII, 362.

6) Vol. XVI, am 15. Dez. 1893, No. 118, p. 33—49.
„ „ am 5. Febr. 1894, „ 120, p. 109—117.

Digitized by Google

= *κυβερνητήρια* weisen auf spätere Zeit, stören aber durchaus nicht den rein hebräischen Charakter der Schrift, die in sprachlicher Form und äußerem Gepräge etwa den spätesten Schriften des Alten Testamentes entsprechen dürfte.

Dieser Quellentext ist für die Beurteilung nicht nur der Testamente, sondern auch der mit ihnen verwandten Litteratur von großer Wichtigkeit und scheint jedenfalls eine größere Beachtung zu verdienen, als er bisher gefunden hat [1]).

Es sei daher gestattet, ihn hier vorzulegen und zwar in hellenistisch-griechischer Übertragung, die ich mit Hilfe der Gasterschen englischen Version in möglichster Anlehnung an das hebräische Original versucht habe, um eine leichtere Vergleichung mit der daneben gestellten griechischen Bearbeitung, wie sie in den Testamenta XII patriarcharum (ed. Fabricius Cod. Pseudepigr. V. T. p. 659 ff.) vorliegt, zu ermöglichen.

Original [2]).

I. *Αὕτη ἡ διαθήκη τοῦ Νεφθαλείμ* [2]), *υἱοῦ Ἰακώβ.*

Καὶ ἐγένετο ὡς ἐγήρασκεν Νεφθαλεὶμ καὶ ἦλθεν εἰς γῆρας μακρὸν καὶ ἐτέλεσε τὰ ἔτη τῆς ἰσχύος αὐτοῦ τὴν δουλείαν τοῦ ἀνθρώπου πληρώσας. ἤρξατο κελεύειν τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ καὶ εἶπεν αὐτοῖς· υἱοί μου, ἔρχεσθε καὶ ἐγγίζετε καὶ δέχεσθε τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρὸς ὑμῶν. καὶ ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπον αὐτῷ· ἰδοὺ ἀκούομεν καὶ πάντα τελέσομεν ὅσα ἡμᾶς κελεύσεις.

Bearbeitung.

1. *Ἀντίγραφον διαθήκης Νεφθαλείμ* [3]),

ἧς διέθετο ἐν καιρῷ τέλους αὐτοῦ, ἐν ἔτει ρλʹ τῆς ζωῆς αὐτοῦ. Συνελθόντων τῶν υἱῶν αὐτοῦ ἐν ἑβδόμῳ μηνί, τετάρτῃ τοῦ μηνός, ὑγιαίνοντος αὐτοῦ ἐποίησε δεῖπνον αὐτοῖς καὶ κώθωνα. καὶ μετὰ τοῦ ἐξυπνισθῆναι αὐτὸν τὸ πρωῒ εἶπεν αὐτοῖς, ὅτι ἀποθνήσκω. καὶ οὐκ ἐπίστευον αὐτῷ. καὶ εὐλογῶν κύριον ἐκρα-

---

1) Nur der englische Gelehrte Marshall hat in den Proceedings etc. Vol. XVI vom 9. Jan. 1894, No. 119, p. 83—86 (Note on the paper of Dr. Gaster on the Hebrew text etc.) die Bedeutung der Gasterschen Entdeckung gewürdigt und anerkannt.

2) Die Einteilung in Kapitel stammt von meiner Hand.

3) Die parallelen Partieen sind unterstrichen.

Digitized by Google

καὶ εἶπεν αὐτοῖς· οὐδὲν ὑμᾶς κελεύω περὶ τοῦ χρυσοῦ μου ἢ περὶ τοῦ ἀργύρου μου ἢ περὶ πάσης τῆς οὐσίας μου, ἃ ὑμῖν ὑπολείπω ἐνθάδε ὑπὸ τῷ ἡλίῳ, οὐδὲ ὑμᾶς κελεύω ἔργον τι χαλεπόν, ὃ τελεῖν οὐκ ἂν δύναισθε, ἀλλὰ λέγω ὑμῖν περὶ ἔργου τινὸς ῥᾴστου, ὃ ῥᾳδίως τελεῖν δυνήσεσθε. καὶ ἀπεκρίθησαν οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ εἶπον τὸ δεύτερον· λέγε, πάτερ ἡμῶν, ὅτι ἡμεῖς ἀκούομεν. καὶ εἶπεν αὐτοῖς· οὐδεμίαν ὑπολείπω ὑμῖν ἐντολὴν πλὴν τοῦ φόβου θεοῦ. αὐτῷ, δουλεύετε, αὐτοῦ ἀντέχεσθε. καὶ εἶπον αὐτῷ· εἰς τί χρήζει τῆς δουλείας ἡμῶν; καὶ ἀπεκρίθη· οὐ χρήζει κτίσεως τινός, ἀλλὰ πᾶσαι αἱ κτίσεις τοῦ κόσμου χρήζουσιν αὐτοῦ. δῆλον ὅτι τὸν κόσμον οὐκ ἐποίησεν εἰκῆ, ἀλλ' ἵνα αἱ κτίσεις αὐτοῦ φοβηθῶσιν ἐνώπιον αὐτοῦ καὶ ἵνα μηδεὶς ποιήσῃ τῷ πλησίον αὐτοῦ, ἃ δυσαρεστῇ τῇ αὐτοῦ ψυχῇ. εἶπον αὐτῷ· πάτερ ἡμῶν, μὴ ἑώρακας ἡμῶν τινα ἐκκλίνοντα ἐκ τῶν ὁδῶν σου ἢ ἐκ τῶν ὁδῶν τῶν πατέρων ἡμῶν ἐκ δεξιῶν ἢ ἐξ εὐωνύμων; εἶπεν αὐτοῖς· μάρτυς κύριος καὶ ἐγώ, ὅτι ὡς λέγετε οὕτως ἔστιν. ἀλλὰ φοβοῦμαι ὑπὲρ τῶν μελλόντων, μὴ ἐκκλίνητε ὀπίσω τῶν εἰδώλων τῶν ἐθνῶν ἀλλοτρίων. μὴ ταίωσεν, ὅτι μετὰ τὸ δεῖπνον τὸ χθὲς ἀποθανεῖται. ἤρξατο οὖν λέγειν τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ· ἀκούσατε, τέκνα μου, υἱοὶ Νεφθαλείμ, ἀκούσατε λόγους πατρὸς ὑμῶν. Ἐγὼ ἐγεννήθην ἀπὸ Βάλλας· καὶ ὅτι ἐν πανουργίᾳ ἐποίησεν ἡ Ῥαχὴλ καὶ ἔδωκεν ἀντ' αὐτῆς τὴν Βάλλαν τῷ Ἰακώβ, καὶ ἐπὶ τῶν μηρῶν Ῥαχὴλ ἔτεκέ με· διὰ τοῦτο ἐκλήθην Νεφθαλείμ. καὶ ἠγάπησέ με Ῥαχήλ, ὅτι ἐπὶ τῶν μηρῶν αὐτῆς ἐγεννήθην. καὶ εἶδει ἁπαλὸν ὄντα κατεφίλει με λέγουσα· ἴδοιμι ἀδελφόν σου ἐκ τῆς κοιλίας μου κατά σε· ὅθεν καὶ ὅμοιός μου ἦν ἐν πᾶσιν Ἰωσὴφ κατὰ τὰς εὐχὰς Ῥαχήλ. ἡ μήτηρ μου ἐστὶ Βάλλα, θυγάτηρ Ῥουθέου, ἀδελφοῦ Δεβόῤῥας, τῆς τροφοῦ Ῥεβέκκας, ἥτις ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ἐτέχθη ἐν ᾗ καὶ Ῥαχήλ. ὁ δὲ Ῥουθέος, ἐκ τοῦ γένους Ἀβραάμ, Χαλδαῖος, θεοσεβής, ἐλεύθερος καὶ εὐγενής. καὶ αἰχμαλωτισθεὶς ἠγοράσθη ὑπὸ Λάβαν καὶ ἔδωκεν αὐτῷ Αἰνᾶν τὴν παιδίσκην αὐτοῦ γυναῖκα· ἥτις ἔτεκε θυγατέρα καὶ ἐκάλεσεν αὐτὴν Ζελφάν, ἐπ' ὀνόματι τῆς κώμης, ἐν ᾗ ἠχμαλωτεύθη καὶ ἑξῆς ἔτεκε τὴν Βάλλαν λέγων· καινόσπουδός μου ἡ θυγάτηρ· εὐθὺς γὰρ τεχθεῖσα ἔσπουδε θηλάζειν.

Digitized by Google

πορεύεσθε ἐν τοῖς νόμοις τῶν λαῶν τούτων τῶν χωρῶν μηδὲ κοινωνεῖτε τοῖς υἱοῖς τοῦ Ἰωσήφ, μόνον τοῖς υἱοῖς τοῦ Λευῒ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ Ἰούδα. εἶπον αὐτῷ· τί ὁρᾷς, ὅτι κελεύεις τι ὑμᾶς περὶ τούτων; εἶπεν αὐτοῖς· οἶδα, ὅτι ἐν τῷ ἐπιόντι χρόνῳ οἱ υἱοὶ τοῦ Ἰωσὴφ ἀποστήσονται ἀπὸ τοῦ κυρίου τοῦ θεοῦ τῶν πατέρων αὐτῶν καὶ ἁμαρτεῖν ποιήσουσι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ καὶ ἀποικιοῦσιν αὐτοὺς ἐκ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς εἰς ἄλλην γῆν, ἣ οὐκ ἔσται ἡμῶν, ὥσπερ διὰ τῆς χειρὸς αὐτοῦ κατῳκίσθημεν εἰς τὴν δουλείαν τῆς Αἰγύπτου. ἄγε οὖν διηγήσομαι ὑμῖν τὸ ὄναρ, ὃ εἶδον.

2. Καὶ ἐπεὶ δὲ κοῦφος ἤμην τοῖς ποσὶν ὡς ἔλαφος, ἔταξέ με ὁ πατήρ μου Ἰακὼβ εἰς πᾶσαν ἀποστολὴν καὶ ἀγγελίαν καί γε ὡς ἔλαφον με εὐλόγησεν. καθὼς γὰρ ὁ κεραμεὺς οἶδε τὸ σκεῦος, πόσον χωρεῖ καὶ πρὸς αὐτὸν φέρει τὸν πηλόν [1]), οὕτως καὶ ὁ κύριος πρὸς ὁμοίωσιν τοῦ πνεύματος ποιεῖ τὸ σῶμα, καὶ πρὸς τὴν δύναμιν τοῦ σώματος τὸ πνεῦμα ἐντίθησι, καὶ οὐκ ἔστι λοιπὸν ἓν ἐκ τοῦ ἑνὸς τρίτον τριχός· σταθμῷ γὰρ καὶ μέτρῳ καὶ κανόνι πᾶσα κτίσις ὑψίστου. καὶ καθάπερ οἶδεν ὁ κεραμεὺς ἑνὸς ἑκάστου τὴν χρῆσιν ὡς ἱκάνει, οὕτως καὶ ὁ κύριος οἶδε τὸ σῶμα, ἕως τίνος διαρκέσει ἐν ἀγαθῷ, καὶ πότε ἄρχεται ἐν κακῷ. ὅτι οὐκ ἔστι πᾶν πλάσμα ἢ πᾶσα ἔννοια, ἣν οὐκ ἔγνω κύριος· πάντα γὰρ ἄνθρωπον ἔκτισε κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ. ὡς ἡ ἰσχὺς αὐτοῦ, οὕτω καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ, καὶ ὡς ὁ νοῦς αὐτοῦ, οὕτω καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ· καὶ ὡς ἡ προαίρεσις αὐτοῦ, οὕτω καὶ ἡ πρᾶξις αὐτοῦ· ὡς ἡ καρδία αὐτοῦ, οὕτω καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ [2]). ὡς ὁ ὀφθαλμὸς αὐτοῦ, οὕτω καὶ ὁ ὕπνος αὐτοῦ· ὡς ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, οὕτω καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ, ἢ ἐν νόμῳ κυρίου ἢ ἐν νόμῳ Βελιάρ [3]). καὶ ὡς κεχώρισται ἀναμέσον φωτὸς καὶ σκότους [4]), ὁράσεως καὶ ἀκοῆς, οὕτω κεχώρισται ἀναμέσον ἀνδρὸς καὶ

1) Röm. 9, 21.
2) Matth. 12, 34.
3) 2 Kor. 6, 15.
4) 2 Kor. 6, 14.

Digitized by Google

ἀνδρὸς καὶ ἀναμέσον γυναικὸς καὶ γυναικός, καὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν, ὅτι ἐν τῷ ἑνὶ τοῖς προσώποις ἢ τῶν ὁμοίων. πάντα γὰρ ἐν τάξει ἐποίησεν ὁ θεὸς καλά· τὰς πέντε αἰσθήσεις ἐν τῇ κεφαλῇ, καὶ τὸν τράχηλον συνάπτει τῇ κεφαλῇ, καὶ τρίχας πρὸς δόξαν· εἶτα καρδίαν εἰς φρόνησιν, κοιλίαν εἰς διάκρισιν στομάχου, κάλαμον πρὸς ὑγείαν (al. ὑδρείαν), ἧπαρ πρὸς θυμόν, χολὴν πρὸς πικρίαν, εἰς γέλωτα σπλῆνα, νεφροὺς εἰς πανουργίαν, ψύας εἰς δύναμιν, πλευρὰς εἰς θήκην, ὀσφὺν εἰς ἰσχύν, καὶ τὰ ἑξῆς. οὕτως οὖν, τέκνα μου, ἐν τάξει ἐστὲ εἰς ἀγαθὰ ἐν φόβῳ θεοῦ, καὶ μηδὲν ἄτακτον ποιεῖτε ἐν καταφρονήσει μηδὲ ἔξω καιροῦ αὐτοῦ· οὐ δύναται οὖν, ὅτι ἐὰν εἴπῃς τῷ ὀφθαλμῷ ἀκοῦσαι· οὕτως οὐδὲ ἐν σκότει ποιεῖν ἔργα φωτός[1]).

3. Μὴ οὖν σπουδάζετε ἐν πλεονεξίᾳ διαφθεῖραι τὰς πράξεις ὑμῶν, ἢ ἐν λόγοις κενοῖς ἀπατᾶν[2]) τὰς ψυχὰς ὑμῶν, ὅτι σιωπῶντες ἐν καθαρότητι καρδίας δυνήσεσθε τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ κρατεῖν καὶ ἀποῤῥίπτειν τὸ θέλημα τοῦ διαβόλου. ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες οὐκ ἀλλοιοῦσι τάξιν αὐτῶν· οὕτως καὶ ὑμεῖς μὴ ἀλλοιώσητε νόμον θεοῦ ἐν ἀταξίᾳ πράξεων ὑμῶν. ἔθνη πλανηθέντα καὶ ἀφέντα κύριον ἠλλοίωσαν τάξιν αὐτῶν, καὶ ἐπηκολούθησαν λίθοις καὶ ξύλοις, ἐξακολουθήσαντες πνεύμασι πλάνης[3]). ὑμεῖς μὴ οὕτως, τέκνα μου, γνόντες ἐν στερεώματι, ἐν γῇ καὶ θαλάσσῃ καὶ πᾶσι τοῖς δημιουργήμασι κύριον τὸν ποιήσαντα τὰ πάντα, ἵνα μὴ γένησθε ὡς Σόδομα, ἥτις ἐνήλλαξε τάξιν φύσεως αὐτῆς[4]). ὁμοίως δὲ καὶ οἱ Ἐγρήγορες ἐνήλλαξαν τάξιν φύσεως αὐτῶν, οὓς κατηράσατο κύριος ἐπὶ τοῦ κατακλυ-

1) Joh. 3, 19. 20. 1 Kor. 12, 16. — Zur ganzen Stelle vgl. unten S. 223 f.
2) Eph. 5, 6.
3) 1 Tim. 4, 1. 2 Petr. 2, 15.
4) Röm. 1, 26.

Digitized by Google

σμοῦ, δι' αὐτοὺς ἀπὸ κατοικησίας καὶ καρπῶν τάξας τὴν γῆν ἀοίκητον.

4. Ταῦτα λέγω, τέκνα μου, ὅτι ἔγνων ἐν γραφῇ ἁγίᾳ Ἐνώχ, ὅτι καίγε ὑμεῖς ἀποστήσεσθε ἀπὸ κυρίου, πορευόμενοι κατὰ πᾶσαν πονηρίαν ἐθνῶν καὶ ποιήσετε κατὰ πᾶσαν ἀνομίαν Σοδόμων. καὶ ἐπάξει ὑμῖν κύριος αἰχμαλωσίαν, καὶ δουλεύσετε ἐκεῖ τοῖς ἐχθροῖς ὑμῶν καὶ πάσῃ κακώσει καὶ θλίψει συγκαλυφθήσεσθε, ἕως ἀναλώσῃ κύριος πάντας ὑμᾶς. καὶ μετὰ τὸ ὀλιγωθῆναι ὑμᾶς καὶ σμικρυνθῆναι ἐπιστρέψετε καὶ ἐπιγνώσεσθε κύριον τὸν θεὸν ὑμῶν· καὶ ἐπιστρέψει ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν ὑμῶν κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος [1]. καὶ ἔσται, ὅταν ἥξουσιν ἐν γῇ πατρῴῃ αὐτῶν, πάλιν ἐπιλάθωνται κύριον καὶ ἀσεβήσουσι καὶ διασπείρει αὐτοὺς κύριος ἐπὶ προσώπου πάσης τῆς γῆς ἄχρι τοῦ ἐλθεῖν τὸ σπλάγχνον τοῦ κυρίου, ἄνθρωπος ποιῶν δικαιοσύνην [2]) καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς πάντας τοὺς μακρὰν καὶ τοὺς ἐγγύς [3]).

II. Ποιμαίνων τὴν ἀγέλην εἶδον καὶ ἰδοὺ οἱ δώδεκα ἀδελφοί μου ποιμαίνοντες σὺν ἐμοὶ ἐν τῷ ἀγρῷ τὴν ἀγέλην. καὶ ἰδοὺ ὁ πατὴρ ἡμῶν ἦλθεν καὶ εἶπεν ἡμῖν· υἱοί μου, προσδραμόντες κρατήσατε πρὸ προσώπου μου ἕκαστος ἧς μερίδος καταλήψεται. καὶ ἀπεκρίθημεν καὶ εἴπομεν αὐτῷ· τί κρατήσωμεν; ἰδοὺ οὐδὲν ὁρῶμεν εἰ μὴ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τὰ ἄστρα.

5. Ἐν γὰρ ἔτει τεσσαρακοστῷ ζωῆς μου εἶδον ἐν ὄρεσιν ἐλαίου κατὰ ἀνατολὰς Ἱερουσαλήμ, ὅτι ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη ἕστηκαν. καὶ ἰδοὺ Ἰσαὰκ ὁ πατὴρ τοῦ πατρός μου λέγει ἡμῖν· προσδραμόντες κρατήσατε ἕκαστος κατὰ δύναμιν· καὶ τοῦ πιάσαντος ἔσται ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη· καὶ πάντες ὁμοῦ ἐπεδράμομεν· καὶ Λευῒ ἐκράτησε τὸν ἥλιον, Ἰούδας φθάσας ἐπίασε τὴν

1) 1 Petr. 1, 3.
2) 1 Joh. 3, 7. Luk. 10, 37.
3) Eph. 2, 17.

ὡς δὲ ἤκουσε ταῦτα Λευΐ, ἐκράτησε ῥάβδον τῇ χειρὶ αὐτοῦ καὶ εἰσεπήδησεν εἰς τὸν ἥλιον καὶ ἵππευεν[?] ἐπ' αὐτοῦ. καὶ ὡς Ἰούδας ταῦτα εἶδεν, ἐποίησεν ὡσαύτως· ἐκράτησε καὶ αὐτὸς ῥάβδον, εἰσεπήδησεν εἰς τὴν σελήνην καὶ ἵππευεν ἐπ' αὐτῆς. καὶ τῶν ἄλλων ἐννέα γενεῶν ἕκαστος αὐτῶν ἵππευεν ἐπὶ τοῦ ἰδίου ἄστρου καὶ ἐπὶ τοῦ πλάνητος αὐτοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ.

καὶ ὑπελείφθη πλὴν ἐμοῦ Ἰωσὴφ ἐπὶ τῆς γῆς αὐτὸς μόνος. εἶπεν αὐτῷ Ἰακώβ, ὁ πατὴρ ἡμῶν· υἱέ μου, καὶ σύ, διατί οὐκ ἐποίησας ὡς οἱ ἀδελφοί σου; καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ· πάτερ μου, τί τῷ γεννητῷ τῆς γυναικὸς ἐν τῷ οὐρανῷ; τὸ γὰρ τέλος ἐν τῇ γῇ σταθήσεται.

III. Καὶ ἰδοὺ Ἰωσὴφ ἔτι λαλοῦντος ταῦρος δεινὸς εἱστήκει παρ' αὐτῷ, καὶ πτέρυγες αὐτῷ μεγάλαι ὡς αἱ πτέρυγες

σελήνην· καὶ ὑψώθησαν ἀμφότεροι σὺν αὐτοῖς.

καὶ ὄντος τοῦ Λευΐ ὡς ἡλίου νεανίας τις ἐπιδίδωσιν αὐτῷ βαΐα φοινίκων [1] ιβ'. καὶ Ἰούδας ἦν λαμπρὸς ὡς ἡ σελήνη καὶ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτῶν ἦσαν ιβ' ἀκτῖνες. καὶ προσδραμόντες ἀλλήλοις ὁ Λευὶ καὶ ὁ Ἰούδας ἐκράτησαν ἑαυτούς.

καὶ ἰδοὺ ταῦρος ἐπὶ τῆς γῆς ἔχων δύο κέρατα μεγάλα καὶ πτέρυγας ἀετοῦ ἐπὶ τοῦ νώτου αὐτοῦ, καὶ θέ-

1) Joh. 12, 13.

τοῦ πελαργοῦ καὶ τὰ κέρατα δεινὰ ὡσεὶ τὰ κέρατα τοῦ μονοκέρωτος. καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἰακώβ· Ἰωσήφ, υἱέ μου, ἄγε ἀνάβηθι καὶ ἵππευσον ἐπ' αὐτοῦ. καὶ ἀνέβη Ἰωσὴφ καὶ ἵππευεν ἐπὶ τοῦ ταύρου. καὶ Ἰακώβ, ὁ πατὴρ ἡμῶν, ἀπῆλθεν ἀφ' ἡμῶν.

λοντες αὐτὸν πιάσαι οὐκ ἠδυνήθημεν. φθάσας δὲ Ἰωσὴφ ἔλαβεν αὐτὸν καὶ συνῆλθεν αὐτῷ εἰς ὕψος.

καὶ εἶδον (ὅτι ἤμην παρὼν ἐκεῖ), καὶ ἰδοὺ γραφὴ ἁγία ὤφθη ἡμῖν λέγουσα· Ἀσσύριοι, Μῆδοι, Πέρσαι, Ἐλιμαῖοι, Γελαχαῖοι, Χαλδαῖοι, Σύροι κληρονομήσουσιν αἰχμαλωσίᾳ τὰ ιβ' σκῆπτρα τοῦ Ἰσραήλ.

ἦν δὲ Ἰωσὴφ ὡς τέσσαρας ὥρας ἀλαζονευόμενος ἐπὶ τοῦ ταύρου, τότε μὲν ἦν βαδίζων καὶ σπουδάζων, τότε δὲ ἦν πετόμενος, μέχρις ἔθιγε τῆς πλευρᾶς τοῦ Ἰούδα. καὶ ἐξέτεινεν Ἰωσὴφ τὴν ῥάβδον, ἣ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ ἤρξατο τύπτειν τὸν Ἰούδα τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἰούδας· ἀδελφέ μου, τί με τύπτεις; εἶπεν αὐτῷ· ὅτι ἐν τῇ χειρί σου δώδεκα ῥάβδοι εἰσὶ καὶ ἐμοὶ μία· δός μοι αὐτὰς καὶ ἔσται εἰρήνη. καὶ Ἰούδας οὐκ ἤθελεν αὐτῷ διδόναι τὰς ῥάβδους, καὶ Ἰωσὴφ ἔτυπτεν αὐτόν, μέχρις ἄκοντι αὐτῷ δέκα ἀφείλετο καὶ οὐχ ὑπέλειψεν αὐτῷ ῥάβδους εἰ μὴ δύο. εἶπεν Ἰωσὴφ τοῖς δέκα ἀδελφοῖς αὐτοῦ· διατί τρέχετε ὀπίσω τοῦ Ἰούδα καὶ Λευΐ; ἀπέλθετε ἀπ' αὐτῶν, καὶ πορεύεσθε ὀπίσω ἐμοῦ. καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσαν οἱ ἀδελφοὶ ταῦτα ἐκ τοῦ στόματος τοῦ Ἰωσήφ, ἀπῆλθον ἀπὸ Ἰούδα καὶ Λευΐ ὡς εἷς ἀνὴρ καὶ παρηκολούθησαν τῷ Ἰωσὴφ καὶ οὐχ ὑπελείφθησαν παρὰ τῷ Ἰούδα εἰ μὴ Βενιαμὶν καὶ Λευΐ. ἰδὼν δὲ τοῦτο Λευΐ

Digitized by Google

κατέβη ἐν λύπῃ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἡλίου. εἶπεν Ἰωσὴφ τῷ Βενιαμὶν τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ· Βενιαμίν, ἀδελφέ μου, οὐκ εἶ ἀδελφός μου; ἐλθὲ πρός με καὶ σύ. Βενιαμὶν δὲ οὐκ ἤθελεν πορεύεσθαι σὺν τῷ Ἰωσήφ. καὶ ἰδοὺ κλινούσης τῆς ἡμέρας ἄνεμος μέγας ἐγένετο καὶ ἐχώρισε τὸν Ἰωσὴφ ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ, ὥστε δύο αὐτῶν οὐκ ἔμειναν εἰς τὸ ἕν.

IV. *Καὶ ἐγένετο ὡς εἶδον τοῦτο τὸ ἐνύπνιον καὶ ἐξηγησάμην αὐτὸ τῷ πατρί μου, τῷ Ἰακώβ, εἶπεν ἐμοί· υἱέ μου, ἐνύπνιόν ἐστιν καὶ οὐκ ἀνελεύσεται καὶ οὐ κατελεύσεται· οὐ γὰρ ἐπανῆλθε τὸ δεύτερον. καὶ οὐ παρῆλθε καιρὸς πολὺς καὶ εἶδον ἄλλο ἐνύπνιον. Ἦμεν πάντες ἡμεῖς ἑστηκότες σὺν Ἰακὼβ τῷ πατρὶ ἡμῶν ἐπὶ τὰ χείλη τῆς θαλάσσης τῆς μεγάλης. καὶ ἰδοὺ πλοῖον ἤρχετο ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς θαλάσσης καὶ οὐκ ἦν ναύτης καὶ οὐκ ἦν ἀνήρ. εἶπεν ἡμῖν ὁ πατὴρ ἡμῶν· ὁρᾶτε ὑμεῖς, τί ὁρῶ ἐγώ; εἴπομεν αὐτῷ· ὁρῶμεν. εἶπεν ἡμῖν· ὁρᾶτε εἰς ἐμὲ καὶ οὕτως ποιεῖτε καὶ ὑμεῖς. καὶ ἀπεδύσατο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν καὶ πάντες ἡμεῖς ὀπίσω αὐτοῦ. τὴν ἀρχὴν Λευῒ καὶ Ἰούδας ἐποιήσαντο καὶ εἰσεπήδησαν εἰς τὸ μέσον τῆς νεὼς καὶ Ἰακὼβ σὺν αὐτοῖς. καὶ ἰδοὺ ἐν τῷ πλοίῳ πάντα ἦν τὰ ἀγαθά, ἃ ἐν τῷ κόσμῳ. εἶπεν αὐτοῖς Ἰακὼβ ὁ πατὴρ ἡμῶν· Ἄγετε νῦν, βλέπετε εἰς τὸν ἱστόν, τί γεγραμμένον ἐπ' αὐτῷ; οὐ*

6. *Πάλιν μετὰ μῆνας ἑπτὰ εἶδον τὸν πατέρα ἡμῶν Ἰακὼβ ἑστηκότα ἐν τῇ θαλάσσῃ Ἰαμνὲ καὶ ἡμεῖς οἱ υἱοὶ αὐτοῦ σὺν αὐτῷ. καὶ ἰδοὺ πλοῖον ἤρχετο ἁρμενίζον, μεστὸν ταρίχων, ἐκτὸς ναυτῶν καὶ κυβερνήτου.*

γὰρ ἔστι πλοῖον, ἐν ᾧ τὸ ὄνομα τοῦ δεσπότου οὐ γεγραμμένον ἐστὶν ἐπὶ τῷ ἱστῷ. καὶ ἀνέβλεψαν Λευῒ καὶ Ἰούδας καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ γεγραμμένον· τοῦτο τὸ πλοῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ Βεραχιὴλ ἐστι καὶ πάντα τὰ ἀγαθὰ ἐν αὐτῷ. ὡς ἤκουσε τοῦτο Ἰακὼβ ὁ πατὴρ ἡμῶν, ἐχάρη καὶ ἔκυψε καὶ ἔδωκε δόξαν τῷ θεῷ (εὐλογητὸς αὐτός) καὶ εἶπεν· οὐχ ἱκανόν, ὅτι ηὐλόγησάς με ἐν τῇ γῇ, ἀλλ' ηὐλόγησάς με καὶ ἐπὶ τῇ θαλάσσῃ. ἔπειτα εἶπεν ἡμῖν· υἱοί μου, ἀνδρειοῦσθε νῦν καὶ ὅτι ἕκαστος λήψεται, τοῦτο τὸ μέρος αὐτοῦ. Αὐτίκα ἐπήδησε Λευῒ ἐπὶ τὸν ἱστὸν τὸν μέγαν καὶ ἐκάθισεν ἐπ' αὐτῷ. δεύτερος αὐτῷ εἰσεπήδησε καὶ Ἰούδας ἐπὶ τὸν ἱστὸν τὸν δεύτερον καὶ ἐκάθισεν ἐπ' αὐτῷ καὶ οὗτος. τὸ λοιπὸν οἱ ἀδελφοί μου ἐκράτησαν ἕκαστος τὴν κώπην αὐτοῦ. καὶ Ἰακὼβ ὁ πατὴρ ἡμῶν ἔλαβε τὰ δύο πηδάλια, ἵνα εὐθύνῃ αὐτοῖς τὸ πλοῖον. καὶ ὑπελείφθη Ἰωσὴφ αὐτὸς μόνος. εἶπεν αὐτῷ ὁ πατὴρ ἡμῶν ὁ Ἰακώβ· υἱέ μου, λαβὲ τὴν κώπην σου καὶ σύ. καὶ οὐκ ἤθελεν Ἰωσήφ. ὡς εἶδεν ὁ πατήρ μου, ὅτι Ἰωσὴφ οὐκ ἤθελε λαβεῖν τὴν κώπην, εἶπεν αὐτῷ· ἐλθέ, υἱέ μου, καὶ λαβὲ τὰ πηδάλια ἃ ἐν τῇ χειρί μου καὶ εὐθυνεῖς τὸ πλοῖον, καὶ οἱ ἀδελφοί σου κωπηλατήσουσιν αὐτὸ ταῖς κώπαις, μέχρις ἀφίξεσθε εἰς τὴν ξηράν. καὶ ἐδίδαξεν ἕνα ἕκαστον ἡμῶν καὶ εἶπεν ἡμῖν· οὕτω κυβερνεῖτε τὸ πλοῖον καὶ μὴ φοβεῖσθε πάντας τοὺς κλύδωνας τῆς θαλάσσης, μηδὲ τὸν θυμὸν τοῦ ἀνέμου, ἐὰν ἐγερθήσηται πρὸς ὑμᾶς.

ἐπεγέγραπτο δὲ τὸ πλοῖον· πλοῖον Ἰακώβ.

καὶ λέγει ἡμῖν ὁ πατήρ· ἐμβῶμεν εἰς τὸ πλοῖον ἡμῶν.

Digitized by Google

V. Καὶ ἐγένετο ὡς ἐτέλεσε τοῦ κελεύειν ἡμᾶς ἄφαντος ἐγένετο ἀφ᾽ ἡμῶν. καὶ ἐκράτησεν Ἰωσὴφ πάντας τοὺς αὐχένας, ἄλλην μὲν τῇ δεξιᾷ, ἄλλην δὲ τῇ εὐωνύμῳ, καὶ τὸ λοιπὸν οἱ ἀδελφοί μου ἐκωπηλάτησαν καὶ ἔπλευσεν ἡ ναῦς καὶ ἔνευσεν ἐπὶ τῷ προσώπῳ τῆς θαλάσσης. καὶ Λευῒ καὶ Ἰούδας ἐκάθιζον ἐπὶ τῷ ἱστῷ, ἵνα ἴδωσι ποῖ ἡ ὁδὸς τῆς νεώς. ὅσον χρόνον Ἰωσὴφ καὶ Ἰούδας τὸ αὐτὸ ἐφρόνουν, (ὥστε Ἰούδας ἐδείκνυ τῷ Ἰωσήφ, ποῦ ἀγαθὴ ἡ ὁδός, Ἰωσὴφ δὲ τὸ πλοῖον ηὔθυνεν), προερχόμενον ἦν τὸ πλοῖον ἐν εἰρήνῃ ἄνευ βλάβης. μετὰ δὲ χρόνον ὀλίγον ἔρις ἠγέρθη μεταξὺ τοῦ Ἰωσὴφ καὶ τοῦ Ἰούδα, καὶ Ἰωσὴφ τὸ πλοῖον οὐκέτι ἐκυβέρνησεν ὡς εἰρήκει ὁ πατὴρ

αὐτοῦ καὶ ἐδείκνυ Ἰούδας. καὶ τὸ σκάφος ἔπλευσεν στρεβλῶς καὶ οἱ κλύδωνες τῆς θαλάσσης ἔβαλον αὐτὸ εἰς πέτραν, μέχρις συντρίβῃ.	ὡς δὲ εἰσήλθομεν, γίνεται χειμὼν σφοδρός, καὶ λαῖλαψ ἀνέμου μεγάλου [1]) καὶ ἐφεπτᾶται ὁ πατὴρ ἀφ᾽ ἡμῶν, ὁ κρατῶν τοὺς αὐχένας, καὶ ἡμεῖς χειμαζόμενοι ἐπὶ τὸ πέλαγος ἐφερόμεθα· καὶ ἐπληρώθη τὸ πλοῖον ὑδάτων ἐν τρικυμίαις περιρησσόμενον, ὥστε καὶ συντρίβεσθαι αὐτό. καὶ Ἰωσὴφ ἐπὶ ἀκατίου φεύγει· χωριζόμεθα δὲ καὶ ἡμεῖς ἐπὶ σανίδων δέκα. Λευῒ δὲ καὶ Ἰούδας ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό.
ἔπειτα κατέβησαν Λευῒ καὶ Ἰούδας ἀπὸ τοῦ ἱστοῦ, ἵνα σώσῃ ἕκαστος τὴν ψυχὴν αὐτοῦ· καὶ οἱ λοιποί μου ἀδελφοὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐσώθημεν εἰς τὸ ξηρόν. καὶ ἰδοὺ ἦλθεν Ἰακὼβ ὁ πατὴρ ἡμῶν καὶ εὗρε διασπαρέντας ἡμᾶς, τὸν μὲν ἐνθάδε, τὸν δὲ ἐκεῖσε.	διεσπάρημεν οὖν πάντες ἕως εἰς τὰ πέρατα· ὁ δὲ Λευῒ περιβαλλόμενος σάκκον περὶ πάντων ἡμῶν ἐδέετο τοῦ κυρίου.

1) Mark. 4, 37.

εἶπεν ἡμῖν· τί ὑμῖν, υἱοί μου; οὐκ ἐκυβερνήσατε τὸ σκάφος ὡς ἔδει καὶ ὡς ἐκέλευσα ὑμᾶς; καὶ εἴπομεν αὐτῷ· ζῇ ἡ ψυχὴ τῶν δούλων σου ὅτι οὐκ ἐξεκλίναμεν ἀπὸ πάντων ἃ ἐκέλευσας ἡμᾶς, ἀλλὰ Ἰωσὴφ παρέβη τὸν λόγον σου, ἵνα μὴ κυβερνήσῃ τὸ σκάφος κατὰ τὴν κέλευσίν σου, καὶ ὡς Λευῒ καὶ Ἰούδας ἐδίδασκον αὐτόν, εἶχεν αὐτοὺς φθονερῶς. καὶ εἶπεν ἡμῖν· δείξατέ μοι, ποῦ ὁ τόπος αὐτοῦ. καὶ εἶδεν καὶ ἰδοὺ αἱ κεφαλαὶ τῶν ἱστῶν προεφαίνοντο, καὶ ἔνευσε τὸ σκάφος ἐπὶ τῷ προσώπῳ τῆς θαλάσσης. καὶ ὁ πατήρ μου ἐσύριξεν, καὶ πάντες ἡμεῖς συνηθροίσθημεν περὶ αὐτόν. καὶ εἰσεπήδησεν εἰς τὴν θάλασσαν ὡς τὸ πρότερον καὶ ἀνέβη εἰς τὸ πλοῖον. καὶ ἐπετίμησε τῷ Ἰωσὴφ καὶ εἶπεν αὐτῷ· μὴ πρόσθες, υἱέ μου, ἀπατᾶν μηδὲ φθονεῖν τοῖς ἀδελφοῖς σου· ὀλίγου γὰρ ἐδέησεν ἀπολωλέναι πάντας τοὺς ἀδελφούς σου διὰ τῆς χειρός σου.

VI. Ὡς εἶπον τοῦτο τὸ ἐνύπνιον τῷ πατρί μου,

ὡς δὲ ἐπαύσατο ὁ χειμὼν τὸ σκάφος ἔφθασεν ἐπὶ τὴν γῆν ὡς ἐν εἰρήνῃ. καὶ ἰδοὺ ἦλθεν Ἰακὼβ ὁ πατὴρ ἡμῶν, καὶ ὁμοθυμαδὸν ἠγαλλιώμεθα.

7. Τὰ δύο ἐνύπνια εἶπον τῷ πατρί μου, καὶ

Digitized by Google

ἐκρότησεν ὁ πατήρ μου τὰς χεῖρας καὶ ἀνεστέναξε καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἐδάκρυσαν δάκρυα καὶ ἐπεῖχον αὐτῷ ἄχρις ἐκμάττειν τὰ δάκρυα· εἶπε δὲ ἐμοὶ οὐδένα λόγον. καὶ ἐκράτησα τῆς χειρὸς τοῦ πατρός μου περιβαλὼν καὶ φιλήσων αὐτὴν καὶ εἶπον αὐτῷ· ὦ δοῦλε κυρίου, διατί δακρύουσιν οἱ ὀφθαλμοί σου; εἰπέ μοι· υἱέ μου, διὰ τὴν δευτέρωσιν τοῦ ἐνυπίου σου ἡ καρδία μου συνέπεσε καὶ τὸ σῶμά μου ἐξέστη ἕνεκα τοῦ Ἰωσὴφ τοῦ υἱοῦ μου, ἠγάπησα γὰρ αὐτὸν ὑπὲρ πάντων ὑμῶν. καὶ διὰ τὴν ἀσέβειαν τοῦ υἱοῦ μου αἰχμαλωτευθήσεσθε καὶ διασκορπισθήσεσθε μεταξὺ τῶν ἐθνῶν. τὰ γὰρ ἐνύπνια σου, τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον, τὰ αὐτά ἐστιν. ἕν ἐστιν ἐνύπνιον.

διὰ τοῦτο κελεύω ὑμᾶς μὴ ἑνοῦσθαι τοῖς υἱοῖς τοῦ Ἰωσήφ, ἀλλὰ τῷ Λευῒ καὶ τῷ Ἰούδα.

εἰπέ μοι· δεῖ αὐτὰ πληρωθῆναι κατὰ καιροὺς αὐτῶν, πολλὰ τοῦ Ἰσραὴλ ὑπομείναντος. τότε λέγει ὁ πατήρ μου· πιστεύω ὅτι ζῇ Ἰωσήφ· ὁρῶ γὰρ πάντοτε, ὅτι ὁ κύριος συγκαταριθμεῖ αὐτὸν μεθ' ὑμῶν. καὶ κλαίων ἔλεγε· ζῇς τέκνον μου Ἰωσὴφ καὶ οὐ βλέπω σε καὶ οὐχ ὁρᾷς Ἰακὼβ τὸν γεννήσαντά σε· καὶ ἐποίησε καὶ ἡμᾶς δακρῦσαι ἐν τοῖς λόγοις τούτοις. καὶ ἐκαιόμην τοῖς σπλάγχνοις ἀναγγεῖλαι, ὅτι πέπραται· ἀλλ' ἐφοβούμην τοὺς ἀδελφούς μου.

8. Ἰδοὺ τέκνα μου, ὑπέδειξα ὑμῖν καιροὺς ἐσχάτους, ὅτι πάντα γενήσεται ἐν Ἰσραήλ.

καὶ ὑμεῖς οὖν ἐντείλασθε τοῖς τέκνοις ὑμῶν, ἵνα ἑνῶνται τῷ Λευῒ καὶ τῷ Ἰούδα. διὰ γὰρ τοῦ Ἰούδα ἀνατελεῖ σωτηρία [1]) τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἐν αὐτῷ εὐλογηθήσεται Ἰακώβ. διὰ γὰρ τοῦ σκήπτρου αὐτοῦ ὀφθήσεται θεὸς κατοικῶν ἐν ἀν-

1) Hebr. 7, 14.

καὶ λέγειν ὑμῖν βούλομαι, ὅτι ὁ κλῆρός μου πέπτωκεν ἐν τῷ ὀμφαλῷ τῆς γῆς τῷ ἀρίστῳ καὶ ἔδεσθε καὶ ἐμπλησθήσεσθε δώρων ἡδέων.

Νουθετῶ ὑμᾶς μὴ ἐπανίστασθαι ἐν ταῖς πίοσιν ὑμῶν χώραις μηδὲ στασιάζειν μηδὲ λυπεῖν τὸ πρόσωπον τοῦ κυρίου, κορέσαντος ὑμᾶς τοῖς ἀγαθοῖς τῆς γῆς αὐτοῦ. καὶ μὴ ἐπιλανθάνεσθε τοῦ κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν, ὃς ἐξελέξατο Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ὑμῶν, μεμερισμένων τῶν γενεῶν ἐν ἡμέραις Φαλέγ.

θρώποις ἐπὶ τῆς γῆς σῶσαι τὸ γένος Ἰσραήλ· καὶ ἐπισυνάξει δικαίους ἐκ τῶν ἐθνῶν [1]).

ἐὰν γὰρ ἐργάζησθε τὸ καλόν [2]), τέκνα μου, εὐλογήσουσιν ὑμᾶς καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἄγγελοι, καὶ θεὸς δοξασθήσεται ἐν τοῖς ἔθνεσι δι' ὑμῶν, καὶ ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ' ὑμῶν [3]), καὶ τὰ θηρία φοβηθήσονται ὑμᾶς καὶ οἱ ἄγγελοι ἀνθέξονται ὑμῶν. ὡς ἄν τις τέκνον ἐκθρέψῃ καλῶς, μνείαν ἔχει ἀγαθήν, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ καλοῦ ἔργου μνήμη παρὰ θεοῦ ἀγαθή. τὸν δὲ μὴ ποιοῦντα τὸ καλὸν καταράσονται καὶ οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὁ θεὸς ἀδοξήσει ἐν τοῖς ἔθνεσι δι' αὐτοῦ καὶ ὁ διάβολος οἰκειοῦται αὐτὸν ὡς ἴδιον σκεῦος, καὶ πᾶν θηρίον κατακυριεύσει αὐτοῦ, καὶ ὁ κύριος μισήσει αὐτόν. καὶ γὰρ αἱ ἐντολαὶ τοῦ νόμου διπλαῖ εἰσιν, καὶ εἰ μὴ γένωνται ἐν τάξει αὐτῶν, ἁμαρτίαν παρέχουσιν, οὕτως ἐστὶ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν ἐντολῶν, ἀλλὰ καὶ μετὰ τέχνης πληροῦν-

1) Matth. 13, 27.
2) Röm. 2, 10.
3) Jak. 4, 7.

ται. καιρὸς γὰρ συνουσίας γυναικὸς αὐτοῦ, καὶ καιρὸς ἐγκρατείας εἰς προσευχὴν αὐτοῦ [1]). γίνεσθε οὖν σοφοὶ ἐν θεῷ καὶ φρόνιμοι [2]), εἰδότες τάξιν ἐντολῶν αὐτοῦ, καὶ θεσμοὺς παντὸς πράγματος, ὅπως ἀγαπήσῃ ὑμᾶς ὁ κύριος.

VII. Τότε γὰρ κατέβη ὁ ἅγιος ἀπὸ τῶν οὐρανῶν τοῦ ὕψους αὐτοῦ καὶ κατήγαγεν ἑβδομήκοντα ἀγγέλους λειτουργικοὺς καὶ Μιχαὴλ τὸ πρῶτον. καὶ ἐκέλευσε πάντας αὐτοὺς διδάσκειν τὰ ἑβδομήκοντα γένη, ἃ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ μηροῦ τοῦ Νωέ, ἑβδομήκοντα γλώσσας. αὐτίκα κατέβησαν οἱ ἄγγελοι καὶ ἐποίησαν κατὰ τὰ κελεύσματα τοῦ κτίσαντος αὐτούς. καὶ οὐχ ὑπελείφθη ἡ γλῶσσα ἡ ἁγία ἡ γλῶσσα ἑβραῒς εἰ μὴ ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Σὴμ καὶ τοῦ Ἔβερ καὶ ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Ἀβραάμ, τοῦ πατρὸς ἡμῶν, ὅς ἐστιν ἐκ τῶν τέκνων τῶν τέκνων αὐτῶν. ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ παρέλαβε Μιχαὴλ ἀγγελίαν ἀπὸ προσώπου τοῦ ἁγίου (εὐλογητὸς αὐτός) καὶ εἶπε τοῖς ἑβδομήκοντα λαοῖς, ἑκάστῳ αὐτῶν κατ' ἰδίαν· οἴδατε τὴν ἀπόστασιν, ἣν ὑμεῖς ἐποιήσατε, καὶ τὸ σύστρεμμα, ὃ συνεστρέψατε πρὸς τὸν δεσπότην τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς. καὶ νῦν ἐκλέξασθε σήμερον, τίνι δουλεύσετε καὶ τίς ὁ ἄρχων ὑμῶν ἔσται ἐν τῷ ὕψει. ἀπεκρίνατο Νεβρὼδ ὁ κακὸς καὶ εἶπεν· οὐκ ἔστι μοι μείζων εἰ μὴ οὗτος ὃς ἐδίδαξεν ἐμὲ καὶ τὸν λαόν μου ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ τὴν γλῶσσαν τοῦ Χούς. καὶ ἀπεκρίθη καὶ οὕτως Φοὺδ καὶ Μεσραῒν καὶ Θοβὲλ καὶ Ἰωύαν καὶ Μοσὸχ καὶ Θείρας· καὶ ἐξελέξατο πᾶς λαὸς τὸν ἄγγελον αὐτοῦ. καὶ οὐκ

---

1) 1 Kor. 7, 5. 1 Petr. 3, 7.
2) Matth. 10, 16.

Digitized by Google

ἐμνημόνευσεν εἰς αὐτῶν τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου (εὐλογητὸς αὐτός). ἀλλὰ ὡς εἶπεν Μιχαὴλ τῷ πατρὶ ἡμῶν τῷ Ἀβραάμ· Ἀβραάμ, τίνι σὺ προσκυνήσεις καὶ τίνι σὺ διακονήσεις; ἀπεκρίθη Ἀβραάμ· „οὐκ ἐκλέξω καὶ οὐ προσκυνήσω εἰ μὴ αὐτῷ, ὃς εἶπε, καὶ ἦν ὁ κόσμος, ὃς ἔκτισέ με ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς μητρός μου, σῶμα ἐν μέσῳ τοῦ σώματος, καὶ ἔδωκεν ἐν αὐτῷ πνεῦμα καὶ πνοήν, αὐτὸν ἐκλέξω, αὐτοῦ ἀνθέξομαι, ἐγὼ καὶ πᾶν τὸ σπέρμα μου πάσας τὰς ἡμέρας τοῦ κόσμου“ ἔπειτα διεχώρισεν ὁ ὕψιστος τὰ ἔθνη καὶ κατεκληρονόμησεν πάντα λαὸν τὴν μερίδα αὐτοῦ καὶ τὸν κλῆρον αὐτοῦ. καὶ ἀπὸ τότε ἐχωρίσθησαν πάντες οἱ λαοὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ ἁγίου (εὐλογητὸς αὐτός). πλὴν ὁ οἶκος τοῦ Ἀβραὰμ μόνος ὑπελείφθη παρὰ τῷ κτίσαντι αὐτὸν διακονεῖν αὐτῷ, καὶ ὀπίσω αὐτοῦ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ ἐγώ.

VIII. *Διὰ τοῦτο*, υἱοί μου, ἐξορκίζω ὑμᾶς, ἵνα μὴ ἐκκλίνητε μηδὲ διακονῆτε ἄλλῳ θεῷ εἰ μὴ τούτῳ ὃν ἐξελέξατο ὁ πατὴρ ὑμῶν. ἀσφαλῶς γὰρ γινώσκετε, ὅτι οὐδείς ἐστιν ὥσπερ αὐτός, καὶ οὐδείς, ὃς ποιήσῃ ὥσπερ αὐτὸς καὶ ὡς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐν τῇ γῇ, καὶ οὐδείς, ὃς δυνήσεται ποιεῖν ὡς τὰς αὐτοῦ θαυμαστὰς δυνάμεις. καὶ γνώσεσθε μέρος τι τοῦ κράτους αὐτοῦ ἐκ τῆς κτίσεως τοῦ ἀνθρώπου, πόσα τέρατα θαυμαστὰ ἐν αὐτῷ ἐστιν. ἔκτισεν αὐτὸν ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἄχρι τῶν ποδῶν, ἵνα ἀκούῃ τοῖς ὠσὶν καὶ βλέπῃ τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τῷ μυελῷ φρονήσῃ καὶ τῇ ῥινὶ ὀσφραίνηται καὶ τῷ λάρυγγι ἐκφέρῃ τὴν φωνήν, καὶ ἐν τῇ κοιλίᾳ συγκομίζῃ τὴν βρῶσιν καὶ τὴν πόσιν, καὶ τῇ γλώσσῃ

πάντα γὰρ ἐν τάξει ἐποίησεν ὁ θεὸς καλά· τὰς πέντε αἰσθήσεις ἐν τῇ κεφαλῇ καὶ τὸν τράχηλον συνάπτει τῇ κεφαλῇ, καὶ τρίχας πρὸς δόξαν, εἶτα καρδίαν εἰς φρόνησιν, κάλαμον πρὸς ὑγείαν,

κοιλίαν εἰς διάκρισιν στομάχου,

λαλῇ καὶ τῷ στόματι φθέγγηται καὶ ταῖς χερσὶν πράσσῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ διανοῆται, καὶ τῷ σπληνὶ γελᾷ καὶ τῷ ἥπατι ἀγανακτᾷ καὶ τῇ γαστρὶ πέπτῃ καὶ τοῖς ποσὶ βαδίζῃ καὶ τῷ πνεύμονι ἀναπνῇ καὶ τοῖς νεφροῖς βουλεύηται, καὶ οὐκ ἔστιν ἓν τῶν μελῶν αὐτοῦ, ὃ ἀνταλλαχθῇ ἀπὸ τοῦ στηρίγματος αὐτοῦ, ἀλλὰ ἕκαστον πάντων ἐν τῷ ἰδίῳ μένει. διὸ πρέπει τῷ ἀνθρώπῳ τηρεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ πάντα ταῦτα, τίς ἔκτισεν αὐτὸν καὶ τίς αὐτὸν ἔπλασεν ἐκ λεπτομερίδος ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς γυναικὸς καὶ τίς αὐτὸν ἐξήγαγεν εἰς τὸ φῶς τοῦ κόσμου καὶ τίς ἔδωκεν αὐτῷ βλέπειν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ βαδίζειν τοῖς ποσὶ καὶ τίς ἔστησεν αὐτὸν ἐν κατορθώσει καὶ τίς ἔδωκεν αὐτῷ νοῦν πράττειν ἔργα ἀγαθὰ καὶ τίς εἰσέπνευσεν εἰς αὐτὸν πνοὴν ζωῆς καὶ πνεῦμα ἁγνείας ἐξ ἑαυτοῦ· καὶ μακάριος ὁ ἀνήρ, ὃς οὐ μιαίνει τὸ πνεῦμα θεοῦ τῆς ἁγιωσύνης, ὃ ἐτέθη καὶ εἰσεπνεύσθη εἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ, καὶ μακάριος, εἰ ἐπανάξει αὐτὸ τῷ κτίσαντι αὐτὸ ἁγνὸν ὡς

εἰς γέλωτα σπλῆνα, ἧπαρ πρὸς θυμόν, χολὴν πρὸς πικρίαν,

νεφροὺς εἰς πανουργίαν, ψύας εἰς δύναμιν, πλευρὰς εἰς θήκην, ὀσφὺν εἰς ἰσχὺν καὶ τὰ ἑξῆς [1]).

1) Diese Stelle aus Kap. 2 ist zur Vergleichung mit dem Original hier nochmals abgedruckt.

ἐν τῇ ἡμέρᾳ ᾗ παρεδέδοτο αὐτῷ.

IX. *Μέχρις ἐνταῦθα οἱ λόγοι τοῦ Νεφθαλείμ, τοῦ υἱοῦ τοῦ Ἰακώβ, οἷς ἐνουθέτησε τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ· γλυκυτέρα μέλιτος τῷ λάρυγγι ἡ διαθήκη ἐστὶν τοῦ Νεφθαλείμ, τοῦ υἱοῦ τοῦ Ἰακώβ.*

9. *Καὶ πολλὰ τοιαῦτα ἐντειλάμενος αὐτοῖς παρεκάλεσεν ἵνα μετακομίσωσι τὰ ὀστᾶ εἰς Χεβρὼν καὶ θάψωσιν αὐτὸν μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ. καὶ φαγὼν καὶ πιὼν ἐν ἱλαρότητι ψυχῆς συνεκάλυψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ἀπέθανεν. καὶ ἐποίησαν οἱ υἱοὶ αὐτοῦ κατὰ πάντα ὅσα ἐνετείλατο αὐτοῖς Νεφθαλεὶμ ὁ πατὴρ αὐτῶν.*

Daß der aufgefundene hebräische Text wirklich der Urtext der griechischen Bearbeitung ist, dürfte nach Gasters Darlegungen außer Zweifel stehen. Es spricht dafür die in mehreren Partieen deutlich hervortretende gegenseitige Übereinstimmung des Inhalts [1]), ferner die Tendenz, die auch in der Bearbeitung trotz der Verbrämung mit christlichen Gedanken die gleiche jüdisch-moralische geblieben ist, nicht am mindesten auch die klar zu erkennende Art der Bearbeitung des Grundtextes durch Kürzung, Erweiterung, Umstellung und Interpolation [2]). Der evidenteste Beweis aber ist

---

1) Original und Bearbeitung berühren sich abgesehen von den korrespondierenden Schlußkapiteln (IX und 9) namentlich in drei Stücken:

a) in der Beschreibung der drei Träume von Sonne und Mond (Kap. II und 5[a]), von dem Stier (Kap. III und 5[b]) und von dem Schiff (Kap. IV. V und 6);
b) in der sich daran anschließenden Traumdeutung (Kap. VI und 7. 8) und
c) in dem Lobpreis Gottes, der den Menschen geschaffen und ihm die einzelnen Körperteile mit Weisheit gegeben und geordnet hat (Kap. VIII und 2).

2) Um nur ein Beispiel herauszugreifen zum Erweis dafür, wie nur durch die Grundschrift die Bearbeitung völlig verständlich wird, sei an die Rolle erinnert, die Joseph in dem Traume des Naphthali von dem Schiffe spielt. In der Bearbeitung wird bei der Erzählung des Traumes (Kap. 6) Joseph nicht mit einem Worte erwähnt. Als aber (Kap. 7) dem Jakob der Traum erzählt

Digitized by Google

von Gaster geliefert durch den Nachweis zweier Übersetzungsfehler, die der Bearbeiter sich hat zu schulden kommen lassen, die aus dem nunmehr vorliegenden hebräischen Quellentext deutlich zu erkennen sind. In der Bearbeitung (Kap. 6) wird von dem mehrerwähnten Schiff gesagt, es sei μεστὸν ταρίχων gewesen, voll von Salzfischen. Diese Bezeichnung erschien schon längst als zweck- und sinnlos. Was soll gerade hier ein Schiff voll von Salzfischen bedeuten? Der Urtext löst die Schwierigkeit. Da heißt es Kap. IV [1]) בלא מלח. Der Bearbeiter las mit der öfters vorkommenden Verwechselung des ב und מ מְלֵא מֶלַח = μεστὸν ταρίχων, während zu lesen war: בְּלֹא מַלָּח = ohne Schiffer (vgl. Ez. 27, 9. Jon. 1, 5) [2]). In Kap. 2 der Bearbeitung ferner werden die einzelnen Körperteile aufgeführt, die Gott geschaffen hat: πέντε αἰσθήσεις, καρδία, στόμαχος u. s. w. Mitten darin wird ganz unvermittelt der κάλαμος mit aufgezählt. Was soll der κάλαμος, das Rohr, unter den Körperteilen? Der Urtext (Kap. VIII) giebt קנה. Der Bearbeiter las קָנֶה = Rohr, während er hätte קְנֵה = Luftröhre lesen sollen [3]). Diese beiden Proben [4]) dürften allein schon ausreichen, um es auf das bestimmteste zu konstatieren, daß der vorliegende hebräische Text der griechischen Bearbeitung zugrunde gelegen hat.

Freilich sind auf der anderen Seite die Verschiedenheiten zwischen Original und Bearbeitung außerordentlich große.

---

wird, ist es das erste, was er sagt: „Ich glaube, daß Joseph lebt; denn ich sehe an allem, daß der Herr ihn zu euch rechnet u. s. w.“ Wie hier ganz unerwartet Joseph genannt wird, ist unverständlich; erst die Grundschrift zeigt, daß der ganze Traum sich ursprünglich gegen Joseph gerichtet hat und nur daraus seine Erwähnung in der Bearbeitung sich erklären läßt — ein sicherer Beweis dafür, daß der griechische Text des Test. Naphthali eine Bearbeitung der gefundenen Grundschrift darstellt.

1) Die Kapitel der Grundschrift sind mit römischen, die der Bearbeitung mit arabischen Ziffern bezeichnet.

2) Eine andere Hand hat später in der Bearbeitung das Richtige hinzugefügt: ἄνευ ναυτῶν καὶ κυβερνήτου. Vgl. darüber S. 232.

3) Vgl. A. Resch, Außercan. Paralleltexte zu Johannes S. 11 Anm.

4) Gaster vermutet wohl mit Recht, daß auch in die übrigen Partieen der Testamente Übersetzungsfehler sich eingeschlichen haben.

Schon die Form ist eine verschiedene. Der Grundtext macht den Eindruck völliger Einheitlichkeit. Hier ist alles aus einem Guß, hier ist nichts von Überarbeitung oder Interpolation zu spüren, hier werden die Gedanken konsequent durchgeführt; das Ganze ist „rounded off and complete and perfectly clear" (Gaster).

Der Text der Bearbeitung dagegen ist, um Schürers [1]) Ausdruck zu gebrauchen, ein disparater, er hat, wie Gaster sagt, „no sense and no meaning at oll". Von Einheitlichkeit ist nicht die Rede. Einige kleine Partieen sind zusammenhängend, aber die Aneinanderfügung der einzelnen Stücke ist meist eine sehr lose; ganze Sätze und Satzteile wollen in den Kontext nicht passen, und, was die Hauptsache ist, ein logischer Gedankenfortschritt fehlt gänzlich.

Noch größer ist die Verschiedenheit der Stoffe. Schon die Einleitungen unterscheiden sich wesentlich. Im Grundtext allgemeine ausführliche Mahnungen zu Gottesfurcht und Rechtschaffenheit (Kap. I. II), in der Bearbeitung eine Erzählung der Jugendgeschichte Naphthalis (Kap. 1. 2[a]) ähnlich wie in den übrigen Testamenten. In der Bearbeitung fehlt die gesamte Erzählung des Urtextes von der Entstehung der hebräischen Sprache (Kap. VII. VIII[a]), im Urtext findet sich wiederum nicht der ganze Tenor der Ermahnungen, wie sie in Kap. 3. 4 der Bearbeitung vorliegen. Und auch in den korrespondierenden Partieen, welche Verschiedenheit! Die Träume z. B. sind in der Bearbeitung kaum wiederzuerkennen; ihre in der Grundschrift deutlich hervortretende Tendenz ist weggefallen, und der Bearbeiter hat mit dem Grundtext so frei geschaltet, daß man manchmal versucht sein möchte, an der Identität der beiden Schriften zu zweifeln.

Auffällig ist in dieser Beziehung besonders die Darstellung des Verhältnisses der Söhne Jakobs zu Joseph. Im Urtext zeigt sich gegen diesen eine große Animosität; namentlich in den Kapiteln V und VI bei der Erzählung des Traumes von dem Schiff wird Joseph als der eigentliche Friedensstörer dargestellt und ihm die alleinige Schuld an dem Verderben der anderen Brüder beigemessen. Darum sagt auch Jakob: „Um der Gottlosigkeit meines Sohnes (Joseph) willen werdet ihr gefangen und unter die Heiden zer-

1) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes[3] II, 663.

streut werden. Deshalb befehle ich euch, nicht mit den Söhnen Josephs euch zu verbinden, sondern mit Levi und Juda." In der Bearbeitung dagegen wird bei der Erzählung desselben Traumes kein Wort von Josephs Schuld erwähnt. Nicht Josephs Schuld, sondern lediglich der Sturm soll die Ursache des Schiffsunglückes gewesen sein, darum auch Jakob nicht — wie im Urtext — über Josephs Verschuldung weint, sondern darüber, daß Joseph verkauft ist und das Angesicht des Vaters nicht schauen kann [1]). Die Warnung vor der Verbindung mit Joseph fällt daher in der Bearbeitung weg, und es heißt nur: *ἐντείλασθε τοῖς τέκνοις ὑμῶν, ἵνα ἑνῶνται τῷ Λευῒ καὶ τῷ Ἰούδα* (Kap. 8) [2]).

Aber auch sonst finden sich in der Bearbeitung Stoffe, zu denen der Urtext nicht den mindesten Anlaß gegeben hat, z. B. die Citation des Buches Henoch (Kap. 4 init.) und die wahrscheinlich damit zusammenhängende Erwähnung der auch im Testamente des Ruben (Kap. 5) citierten *ἐγρήγορες* (Kap. 3) [3]).

---

1) Ein ganz ähnliches Verhältnis tritt uns auch bei der Erzählung des Traumes von dem Stier entgegen (Kap. III und 5).

2) Die Hervorhebung der Stämme Levi und Juda, die auch sonst in der jüdischen Litteratur zu beobachten ist (vgl. z. B. Schemoth rabba Kap. 19), ist von dem christlichen Bearbeiter beibehalten und so umgedeutet worden, daß Christus als aus beiden Stämmen hervorgehend gedacht wird: in seiner hohenpriesterlichen Stellung aus Levi, in seinem königlichen Amte aus Juda. Vgl. das Testament Simeons Kap. 7: *καὶ νῦν, τεκνία μου, ὑπακούσατε Λευῒ καὶ ἐκ Ἰούδα λυτρωθήσεσθε καὶ μὴ ἐπαίρεσθε ἐπὶ τὰς δύο φυλὰς ταύτας, ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. Ἀναστήσει γὰρ κύριος ἐκ τοῦ Λευῒ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα.* Dieselbe Anschauung finden wir auch in Iren. fragm. XVII, p. 836 (ed. Stieren): *ἐκ δὲ τοῦ Λευῒ καὶ τοῦ Ἰούδα τὸ κατὰ σάρκα ὡς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς ἐγεννήθη.* Man vgl. ferner Levi Kap. 2, Dan Kap. 5, Gad Kap. 8, Joseph Kap. 10, besonders auch Levi Kap. 18: *ἐγερεῖ κύριος ἱερέα καινόν.* Über die Folgerung, welche Ritschl aus dieser Auffassung inbezug auf die von ihm angenommene Entstehung der Testamente in nazaräischen Kreisen gezogen hat, vergleiche man seine Entstehung der altkatholischen Kirche 2. Aufl. S. 175—177; über das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Elisabeth und Maria A. Resch, Kindheitsevangelium S. 96. 97; über die Litteratur zu dieser Frage Sinker a. a. O. S. 106.

3) Der Name *ἐγρήγορες* oder *ἐγρήγοροι* findet sich schon in den LXX (Thren. 4, 14) als Übersetzung von עִוְרִים, ferner bei Aquila und Sym-

Am interessantesten aber ist die Verschiedenheit des religiösen Standpunktes. Die Grundschrift ist rein jüdisch: die jüdische Moral, die orientalische Phantasie, die Betonung der hebräischen Sprache als der heiligen u. a. m. — alles weist auf einen Autor hin, der mitten im Judentum stand und von christlichen Anschauungen nicht im geringsten berührt war. In der Bearbeitung tritt wohl auch die jüdisch-moralistische Tendenz deutlich hervor; aber sie ist mit einer Menge von Anspielungen auf die verschiedensten Schriften des Neuen Testaments verbrämt, gewissermaßen christianisiert und offenbar für einen christlichen Leserkreis zugerichtet, wobei es charakteristisch ist, daß diese christlichen Gedanken gerade in denjenigen Partieen der Bearbeitung fehlen, die sich mit der Grundschrift berühren (Kap. 5—8). Man vgl.

	Test. Naphth. Bearbeitung
Matth. 10, 16.	Kap. 8.
γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις.	γίνεσθε οὖν σοφοὶ ἐν θεῷ καὶ φρόνιμοι.
Matth 12, 34.	Kap. 2.
ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ.	ὡς ἡ καρδία, οὕτω καὶ τὸ στόμα.
Mark. 13, 27.	Kap. 8.
καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων.	ἐπισυνάξει δικαίους ἐκ τῶν ἐθνῶν.
Mark. 4, 37.	Kap. 5.
καὶ γίνεται λαῖλαψ ἀνέμου μεγάλη.	γίνεται . . . λαῖλαψ ἀνέμου μεγάλου

machus zu Daniel 4, 13 als Übersetzung von עירין (= Wächter), an welcher Stelle die LXX ἄγγελοι haben. Das Buch Henoch (Kap. 6 ff., bei Dillmann S. 3 ff.) bietet eine genaue Beschreibung dieser Engel in Ausschmückung von Gen. 6, 1. 2, so zwar, daß die υἱοὶ τοῦ θεοῦ der LXX mit den ἐγρήγορες identifiziert werden. Dieselbe Anschauung finden wir an unserer Stelle und im Testamente des Ruben (vgl. auch Beresch. 44), wie die ἐγρήγορες auch später, z. B. von Philo, Josephus, Justin, Athenagoras, Tertullian, Cyprian öfters genannt werden.

Luk. 1, 72. ποιῆσαι ἔλεος.	**Kap. 4.** ποιῶν ἔλεος.
Joh. 3, 19. 20. καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς, καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ.	**Kap. 2.** οὐδὲ ἐν σκότει ποιεῖν ἔργα φωτός.
Joh. 12, 13. ἔλαβον τὰ βαΐα τῶν φοινίκων.	**Kap. 5.** ἐπιδίδωσιν αὐτῷ βαΐα φοινίκων.
Röm. 9, 21. ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ, ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν;	**Kap. 2.** καθὼς γὰρ ὁ κεραμεὺς οἶδε τὸ σκεῦος πόσον χωρεῖ, καὶ πρὸς αὐτὸν φέρει πηλὸν —
1 Kor. 7, 5. μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρόν, ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ.	**Kap. 8.** καιρὸς γὰρ συνουσίας γυναικὸς αὐτοῦ, καὶ καιρὸς ἐγκρατείας εἰς προσευχήν.
2 Kor. 6, 14. 15. τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; τίς δὲ συμφώνησις Χριστῷ πρὸς Βελιάλ;	**Kap. 2.** καὶ . . κεχώρισται ἀναμέσον φωτὸς καὶ σκότους, ἢ ἐν νόμῳ κυρίου ἢ ἐν νόμῳ Βελιάρ.
Eph. 2, 17. τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγύς.	**Kap. 4.** εἰς πάντας τοὺς μακρὰν καὶ τοὺς ἐγγύς.
Eph. 5, 6. μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις.	**Kap. 3.** ἐν λόγοις κενοῖς ἀπατᾶν.

Digitized by Google

1 Tim. 4, 1.	Kap. 3.
προσέχοντες πνεύμασι πλάνοις.	ἐξακολουθήσαντες πνεύμασι πλάνης.
Hebr. 7, 14.	Kap. 8.
ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν.	διὰ Ἰούδα ἀνατελεῖ σωτηρία τῷ Ἰσραήλ.
Jak. 4, 7.	Kap. 8.
ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν.	ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ' ὑμῶν.
1 Petr. 1, 3.	Kap. 4.
κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος.	κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος.
1 Petr. 3, 7.	Kap. 8.
συνοικοῦντες κατὰ γνῶσιν .... σκεύει τῷ γυναικείῳ ... εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν.	καιρὸς συνουσίας γυναικὸς αὐτοῦ καὶ καιρὸς ἐγκρατείας εἰς προσευχήν.
1 Joh. 3, 7.	Kap. 4.
ὁ ποιῶν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν.	ἄνθρωπος ποιῶν δικαιοσύνην.

Aus diesem klar ersichtlichen Thatbestand, welcher sowohl die Abhängigkeit der griechischen Bearbeitung des Testamentum Naphthali von der Gasterschen Grundschrift als auch die großen Unterschiede zwischen Grundtext und Bearbeitung erkennen läßt, dürften sich folgende Ergebnisse herausstellen lassen.

Daß **erstens** der gesamten Schrift der Testamenta duodecim Patriarcharum, wie sie uns jetzt vorliegt, eine hebräische Urschrift zugrunde liegt, und daß jedes einzelne Testamentum in ähnlicher Weise überarbeitet worden ist wie das Testamentum Naphthali, ist nunmehr wohl zweifellos. Allerdings eine reine Übersetzung ist — wie gezeigt — der griechische Text nicht, sondern eine starke Überarbeitung mit selbständigen griechischen Interpolationen, und daraus erklärt sich auch das griechische Gepräge, das vielen Partieen eigen ist [1]), und das viele Gelehrte ver-

1) Z. B. auch die griechischen Paronomasieen, die man als Beweis für

leitet hat, das Vorhandengewesensein einer Grundschrift in Abrede zu stellen.

Es dürfte ferner **zweitens** die seiner Zeit von **Schnapp**[1]) aufgestellte und ausführlich begründete Hypothese, daß die Testamente wenigstens zweimal überarbeitet worden sind, von einem jüdischen und einem christlichen Redaktor, durch die Gastersche Entdeckung an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Denn wenn man von dem griechischen Text des Testamentum Naphthali alle christlichen Gedanken abzieht, so bleiben noch immer viele Partieen übrig, von denen anzunehmen ist, daß sie weder aus der Grundschrift genommen noch auch von dem christlichen Interpolator hinzugefügt sind. Die langen Erzählungen z. B. von der Geburts- und Jugendgeschichte Naphthalis (Kap. 1. 2[a]), die den analogen Erzählungen der übrigen Testamente entsprechen, sind durch und durch jüdisch ebenso wie die Zuthaten (mit der Bezugnahme auf die auch sonst in den Testamenten erwähnten *ἐγρήγορες* und der Citation des Buches Henoch), die sich in Kap. 3 u. 4 der Bearbeitung finden und in der Grundschrift durchaus keinen Anhalt haben. Ganz besonders beweisend ist auch hier eine kleine Beobachtung betreffs der schon oben erwähnten Stelle[2]) בלא מלח. Der erste Bearbeiter hatte hier falsch übersetzt: *μεστὸν ταρίχων*. Die aber sichtlich später hinzugefügte richtige Übersetzung: *ἄνευ ναυτῶν ἢ κυβερνήτου* zeigt deutlich, daß ein zweiter Bearbeiter Hand angelegt hat, dem die Urschrift bekannt gewesen sein mußte. — Was im einzelnen auf die Rechnung des ersten oder zweiten Redaktors zu setzen ist, läßt sich natürlich mit Sicherheit nicht bestimmen, und auch Schnapp hat — wie eine Vergleichung seiner Aufstellung mit der jetzt gefundenen Grundschrift ergiebt — bei weitem nicht überall das Richtige getroffen: aber seine Grundanschauung, der sich auch

---

die Originalität des griechischen Textes angesehen hat; man vgl. im Test. Naphth. Kap. 2 *ἐν τάξει — ἄτακτον*, Kap. 3 *τάξις — ἀταξία*.

1) **Schnapp**, Die Testamente der zwölf Patriarchen untersucht. Halle 1884.

2) Vgl. oben S. 226.

Schürer [1]) angeschlossen hat, dürfte sich nunmehr als richtig erwiesen haben [2]).

Aus dieser mehrfachen Überarbeitung erklärt sich drittens die auffallende Erscheinung, daß die Testamente ein so verschiedenartiges Gesicht zeigen und die größten Gegensätze in sich vereinigen. Jede der verschiedenen eingangs erwähnten Auffassungen über Verfasserschaft und Entstehungskreis der Testamente hat eine gewisse Berechtigung. Es läßt sich in ihnen dies alles finden: flache jüdische Moral ebenso wie tiefe paulinische Gedanken, alexandrinisches ebenso wie nazaräisches Judenchristentum, eben weil in ihnen die Arbeit von sicherlich mindestens drei verschieden gerichteten Persönlichkeiten enthalten ist.

Aber nicht nur für die Testamente der zwölf Patriarchen, sondern auch für die gesamte pseudepigraphische Litteratur des Urchristentums ist Gasters Fund von nicht geringem Interesse. Er gewährt uns einen Einblick in die Werkstatt der Interpolatoren, die damals so geschäftig waren. Man ist allerdings jetzt vielleicht zu schnell geneigt, in den altchristlichen Schriften allenthalben Interpolationen zu vermuten, und es ist daher in der Annahme von Interpolationen große Vorsicht geboten. Aber daß manche Produkte der urchristlichen Litteratur, vor allem pseudepigraphische, z. B. das Buch Henoch, das 4. Buch Esra u. a. m., interpoliert sind, ist längst erwiesen und feststehend. Wie aber die Interpolatoren arbeiteten, wird uns aus der Gasterschen Entdeckung besonders klar ersichtlich. Eine rein jüdische Schrift ward zugrunde gelegt, mit christlichen Gedanken verziert, mit griechischem Sprachkleid angethan und so als eine neue christliche Schrift auf den Markt gebracht. Wie die rein jüdische Schrift der Testamente so stark überarbeitet worden ist, daß einer der besten Kenner des Urchristentums sie mit einem gewissen Rechte für paulinisch beeinflußt halten konnte, so werden sicher auch andere jüdische Schriften behandelt worden sein; und manche Schwierigkeiten würden sich lösen, manche schwer zu erklärende

1) Schürer a. a. O. S. 667.

2) Vgl. demgegenüber Sinker, der a. a. O. S. 18 die Annahme, daß die Testamente interpoliert seien, a perfectly arbitrary assumption genannt hat.

Wort- oder Satzform als die Übersetzung einer einfachen hebräischen Phrase oder auch als Übersetzungsfehler sich erweisen, wenn das semitische Original zur Erklärung ebenso könnte herangezogen werden wie bei dem Testamentum Naphthali.

Daß solche semitische Grundschriften aber meistens nicht sowohl in aramäischer als vielmehr in hebräischer Sprache geschrieben waren, ist durch die vorliegende und andere Gastersche Entdeckungen noch wahrscheinlicher geworden. Gaster weist mit Recht darauf hin, daß alles, was beim Volk irgendwie Anspruch auf Anerkennung machen wollte, hebräisch geschrieben sein mußte, in der heiligen Sprache, von deren Ursprung unsere Grundschrift Hohes zu rühmen weiß [1]). Vor allem die Testamente der zwölf Patriarchen mußten in der hebräischen Sprache geschrieben sein, in der Sprache, in der die Patriarchen geredet hatten, sonst wären sie vom Volk niemals als echte acceptiert worden. „Alles, was irgendwelche Heiligkeit oder Bedeutung in Alt-Israel beansprucht hatte", sagt Gaster, „war nur in der heiligen d. h. hebräischen Sprache geschrieben, sonst hatte es nicht den anerkannten Charakter. Beweis dafür die Gebete, ferner die Sprache der Mischna und aller Werke, die irgendwie auf den Glauben und die religiöse Thätigkeit sich bezogen. Das Vulgus hätte sonst nicht daran geglaubt."

Auch die übrigen von Gaster entdeckten, in semitischem Idiome verabfaßten, aus derselben Zeit wie das Testamentum Naphthali stammenden apokryphen und pseudepigraphischen Schriften und Schriftfragmente, wie die beiden bereits ebenfalls in den Proceedings veröffentlichten Übersetzungen der Tobit-Legende [2]) und eine

1) Vgl. Kap. VII: „Da stieg der Herr von seinem hohen Himmel herab und brachte siebenzig dienstbare Engel mit, Michael an ihrer Spitze. Und er befahl ihnen allen die siebenzig Geschlechter, welche aus den Lenden Noahs hervorgegangen waren, siebenzig Sprachen zu lehren. Sogleich kamen die Engel herab und thaten wie ihnen ihr Schöpfer befohlen hatte. Und die heilige Sprache, die hebräische, blieb nur in dem Hause Sems und Ebers und in dem Hause unseres Vaters Abraham, welcher einer ihrer Nachkommen ist."

2) Two unknown Hebrew versions of the Tobit Legend. Proceedings Vol. XVIII, p. 208—222.

Digitized by Google

Übersetzung der Judithgeschichte [1]), ferner das neuerdings aufgefundene Original eines erheblichen Teiles des Jesus Sirach [2]) sind nicht aramäisch, sondern hebräisch geschrieben, eine Thatsache, die auch auf die jetzt mehrfach ventilierte und für die Evangelienforschung nicht unwichtige Frage, ob das semitische Idiom des Urevangeliums das aramäische oder das hebräische gewesen ist, ein neues Licht wirft [3]).

Auf jeden Fall dürfte aus diesen wenigen Bemerkungen zu ersehen sein, daß die Veröffentlichung des hebräischen Testamentum Naphthali wie auch der übrigen in dieses Gebiet gehörenden Schriften, die Gaster seiner Zeit in einem einheitlichen Werke

1) Un unknown Hebrew version of the History of Judith. Proceedings Vol. XVI, p. 156—163.

2) Vgl. Cowley and Neubauer, The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus Oxford 1897 und die Anzeige dieser Schrift von Kautzsch in dieser Zeitschrift 1898, 1. Heft.

3) Während bisher die Forscher, welche sich mit der Frage nach dem Idiom des Evangeliums beschäftigt haben, meist für das Aramäische plaidierten — zuletzt nach Arnold Meyer in seiner Schrift: Jesu Muttersprache (1896) und Zahn in seiner Einleitung in das Neue Testament, Bd. I, S. 2 — erheben sich in neuester Zeit immer mehr Stimmen, die wie früher Franz Delitzsch (The Hebrew New Testament) für das Hebräische eintreten. Am ausführlichsten hat die Frage in diesem Sinne A. Resch behandelt (Agrapha S. 50 ff., Außercanonische Paralleltexte 1. Heft, S. 83—107; 4. Heft, S. 223. 224), der neuerdings auch „Die Logia Jesu" (Leipzig 1898) griechisch und hebräisch ediert hat. Auch Gaster hat sich (privatim) auf das Entschiedenste für das Hebräische ausgesprochen „Ich hatte", sagte er, „wie viele lange geglaubt, daß das Idiom des Urevangeliums aramäisch war. Ich bin nun gründlich davon abgekommen" (vgl. oben S. 234), und fast genau so äußert sich Briggs in seinem Wisdom of Jesus the Messias (The Expository Times Vol. VIII, No. 9, 1897, p. 393—398): „Vor einigen Jahren glaubte ich, daß das Original aramäisch war. Aber ein spezielles Studium des ganzen vorliegenden Materials über die Logia hat mich vollständig überzeugt, daß das Original vielmehr hebräisch war." Daß heilige Schriften damals in der hebräischen Sprache verfaßt wurden, zeigt — neben anderen — das Testamentum Naphthali, das, wie bemerkt, trotz mehrerer Aramaismen und Gräcismen das rein hebräische Sprachgut und namentlich durchaus hebräischen Sprachgeist aufweist, eine Probe für die Form, in der etwa das hebräische Urevangelium zu denken wäre.

Digitized by Google

über die Apokryphen der jüdischen Litteratur herauszugeben gedenkt, mit lebhaftem Dank zu begrüßen ist. Alle diese Schriften sind wichtig nicht nur für die Erforschung der jüdischen Apokryphen, sondern dienen vor allem auch zur Aufhellung der altchristlichen pseudepigraphischen Litteratur, einer Litteratur, die auf die Entwickelung des Urchristentums nicht unwesentlich eingewirkt hat, und sind darum geeignet, nach den verschiedensten Seiten hin Interesse zu erwecken und zu weiterer Prüfung der einschlagenden Fragen anzuregen.

3.

Zur Geschichte der Ordination.

Von

P. F. Fischer, Kl. Kniegnitz (Schlesien).

Der einunddreißigste Band der Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens (Breslau 1897) hat von der Hand des Erzpriester Dr. Soffner eine für die Geschichte der Ordination bedeutungsvolle Veröffentlichung gebracht. Der Genannte fand nämlich im Königlichen Staatsarchiv zu Breslau ein lateinisches Schriftstück, das er a. a. O. in deutscher Bearbeitung wiedergegeben hat. Dasselbe enthält für die Zeit vom 6. April 1564 bis 10. April 1573 Aufzeichnungen über fast durchweg in Brieg vorgenommene Ordinationshandlungen. Der Verfasser dieser Aufzeichnungen nennt sich nicht. Dr. Soffner ist aber wohl zweifellos im Recht, wenn er als solchen und damit auf Grund einzelner Redewendungen als den eigentlichen, von Herzog Georg II. von Brieg berufenen Ordinator — neben ihm haben nur vertretungsweise andere Pastoren ordiniert — den damaligen Superintendenten und Hofprediger zu Brieg, Thomas Thanholzer, voraussetzt.

Dies Ordinationsregister ist ebenso wie eine gleichzeitig an dem ebengenannten Orte aufgefundene und von Soffner benützte Sammlung von 138 Originalschreiben von Kandidaten, Patronen, Magistraten u. a. m., worin die Betreffenden um Zulassung zur Ordination bitten oder andere dafür empfehlen, für die Geschichte der Ordination von großem Interesse. Allerdings wird man in diesen Mitteilungen nicht die Nachrichten über die ersten in Brieg vorgenommenen Ordinationen zu suchen haben. Mindestens seit 1562 ist daselbst ordiniert. Vgl. das unten abgedruckte Schreiben des Herzogs Joachim von Münsterberg-Öls aus diesem Jahr. Ferner aber, da für Liegnitz bereits geraume Zeit früher, etwa von 1550 an, Ordinationen nachzuweisen sind (Eberlein im „Korrespondenzblatt des Vereins für Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens" IV, 3. S. 142, und „Die evangelischen Kirchenordnungen Schlesiens im 16. Jahrhundert" in „Silesiaca". Breslau [Morgenstern] 1898, S. 232), so liegt die Annahme nahe, daß man auch in Brieg schon erhebliche Zeit vor 1562 ordiniert hat. Das Schreiben Herzog Joachims macht ohnehin nicht den Eindruck, als ob es sich bei der erbetenen Ordination um eine für Brieg ganz neue Einrichtung handle. Anderseits aber glaube ich wahrscheinlich machen zu können, daß man über das Jahr 1548 als frühesten Termin der Einführung der Ordination im heutigen Sinne nicht zurückgehen darf. Zunächst hat nämlich Herzog Friedrich II. von Liegnitz und Brieg in einer Verordnung aus dem Jahre 1542, in Abschrift vorhanden auf dem Breslauer Staatsarchiv unter F. Brieg X. 2a „Hertzog Friderici II. zur Liegnitz und Brieg Ordnung, nach welcher sich die Prediger, in seinen Fürstenthümern, sowohl in Lehre, alß Ceremonien zu verhalten haben. d. d. Brieg Sonnabend nach Francisci 1542" (abgedruckt bei Glawnig, Brieger Wochenblatt, 1790, Beilage 10 und 11), unter anderem verfügt: „Nachdem wir auch gut Wissen haben, was Übels darauß erfolget, so jeder seines Gefallens Pfarrherren annimbt und entsetzet, so laßen wir wohl zu, daß die Lehnherrn noch wie zuvor, Pfarrherren beruffen, und wehlen, aber den beruffenen und erwehlten, sollen Sie den Superintendenten und Senioren fürstellen, welche ihn in seiner Lehre und Lebens probiren, und verhören sollen, und so Er

Digitized by Google

tüchtig befunden, sollen die Superintendenten und Senioren ihn ehrlicher weise vor allem Volck ins Pfarr=Ambt einsetzen, Jhm das Volck treulich zu versorgen, befehlen, und hergegen das Volck, daß sie sich gehorsam gegen Jhren Pfarrherr verhalten, vermahnen; Es soll aber Niemand einen Pfarrherrn zu entsetzen die Macht haben, ohne redlich richtige Ursache, welche wir selbst, die Superintendenten und Seniores genugsam erkennen." Hier ist also von einer eigentlichen Ordination nicht die Rede, sondern nur von einer feierlichen Einsetzung ins Amt. Es scheint hier also die nach Rietschel: Luther und die Ordination S. 45 ff. vor der Einführung der eigentlichen Ordination — bis 1535 — in Wittenberg übliche Praxis vorzuliegen, wonach an Stelle der jetzigen Ordination als eines einzelnen kirchlichen Weiheaktes die gesamte ordnungsmäßig sich vollziehende Berufung zum Predigtamte stand. Denn wie Rietschel a. a. O. S. 52 ff. diese ordnungsmäßige Berufung in drei einzelne Momente zerlegt: 1) Prüfung und Erwägung der Würdigkeit und Tüchtigkeit der Personen, 2) die eigentliche Wahl, 3) die Konfirmation und Kommendation vor der Gemeinde, begleitet von der Fürbitte für und über den Gewählten, so scheinen sich dieselben Momente aus obigem Erlaß feststellen zu lassen. Es ist ja auch hier zunächst von der Berufung und Erwählung die Rede — s. o.: die Lehnsherren sollen „beruffen und wehlen" —, dann von der Prüfung der Würdigkeit und Tüchtigkeit des Berufenen — die Superintendenten und Senioren sollen „ihn in seiner Lehre und Lebens probiren und verhören" —, endlich von der feierlichen Einsetzung ins Amt vor versammelter Gemeinde, verbunden mit der Ermahnung zu treuer Pflichterfüllung an Pastor und Gemeinde — die Superintendenten und Senioren sollen „ihn ehrlicher weise vor allem Volck in's Pfarr=Ambt einsetzen" u. s. w. — Die für Wittenberg ausdrücklich bezeugte Fürbitte für den Gewählten — vgl. Rietschel a. a. O. — wird allerdings im Brieger Erlaß nicht besonders erwähnt. Aber bei der auch hier vorgesehenen feierlichen Einführung, welche doch wohl auch als ein gottesdienstlicher Gemeindeakt zu denken ist, dürfte sie doch wohl selbstverständlich sein. Ebenso ergiebt sich aber auch aus dem Wortlaut des Erlasses, daß diese so geartete Einführung auch im Liegnitz=Brieger Fürstentum

Digitized by Google

wie in Wittenberg nur für das bestimmte einzelne Amt galt. — Ist das nun aber die Sachlage im Jahre 1542, so ergiebt sich aus einem Mandat Georgs II. vom Pfingstabend 1548 (Offen General-Mandat an die Unterthanen des Brieger Fürstentum. Breslauer Staatsarchiv. Vgl. Eberlein, „Silesiaca", S. 227), daß dieselbe auch in diesem Jahr — 1548 — noch fortbestand. In diesem Mandat erneuert nämlich Georg — und zwar unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Einsetzung der Geistlichen — die „Ordnung" seines Vaters und schärft ihre Beobachtung ein. Danach wird man also die Einführung der Ordination im jetzigen Sinne für Brieg frühestens einige Zeit nach Erlaß obiger Verordnung ansetzen dürfen und somit über 1548 nicht zurückgehen können.

Was nun den Vollzug der Ordination im einzelnen betrifft, so haben wir darüber für Brieg bisher keinerlei direkte Nachrichten. Man wird ja aber nicht fehlgehen, wenn man auch hierfür das Wittenberger Vorbild für maßgebend hält. Das läßt sich wenigstens für das in Anwendung gekommene Ordinations-Formular auf Grund des uns Überlieferten noch wahrscheinlich machen. Wie Rietschel a. a. O. S. 8 nachweist, ist das in Wittenberg seit 1535 übliche Formular in die Mecklenburger Kirchenordnung von 1552 übergegangen. Nun findet sich aber im Breslauer Staatsarchiv — F. Brieg X, 2ᵃ — die Abschrift eines Erlasses Herzogs Georg II. von Brieg aus dem Jahre 1558, wodurch für die Kirchen seines Fürstentums diese Mecklenburger Kirchenordnung eingeführt ist: „Hertzog Georgii II. zu Brieg Patent, wodurch die Mecklenburgische Agenda und Kirchen-Ordnung in allen Kirchen Briegischen Fürstenthums introduciert wird .... d. d. Brieg am abend Thomae Apostoli 1558." Somit dürfte hierdurch auch das Wittenberger Ordinations-Formular in Brieg eingeführt und wenigstens von diesem Zeitpunkt an gebraucht sein.

Daneben ergeben nun aber auch die obengenannten Ordinationsgesuche noch ein nicht unwichtiges Moment für die Erkenntnis der Art und Weise, wie die Ordination in Brieg gehandhabt wurde. Diese Gesuche sind nämlich zum weitaus größten Teil, und zwar in gleicher Weise von Magistraten, Patronen, Geistlichen und Kan-

Digitized by Google

bidaten, an den Herzog selbst gerichtet. Es finden sich in der genannten Sammlung außer einigen in böhmischer Sprache abgefaßten, die ich wegen Unkenntnis der Sprache außer acht lassen mußte, im ganzen 91 zumeist aus Ungarn stammende Schreiben, die in die Regierungszeit des Herzog Georg fallen, bis auf drei aus den Jahren 1574 und 1575 datierte sogar in die für das Ordinationsregister in Betracht kommenden Jahre 1564—1573. Von diesen Briefen tragen nun 50 die Adresse des Herzogs, 2 sind an ihn und die Geistlichkeit (pastoribus et superattendentibus ecclesiae Bregensis) zugleich gerichtet, 39 an die letztere allein. Von diesen 39 trägt aber nur ein einziger eine wirklich richtige Adresse: Nr. 20 der Sammlung „Herrn M. Thoman Tanholtzner, Frl. Gn. Hofpredikanten und Superattendenten zum Brieg". Daneben wissen zehn weitere zwei oder mehrere Namen zu nennen, darunter steht aber wieder nur viermal Thanholzer neben dem Pastor an der Pfarrkirche M. Samuel Czepko und anderen an der ihm als dem Superintendenten gebührenden ersten Stelle. Die anderen sechs sind an den genannten Czepko allein oder an ihn in Verbindung mit einzelnen seiner Kollegen gerichtet, während er in Wirklichkeit nach Aussage des Registers nur in Vertretung des Superintendenten einige Male als Ordinator in Thätigkeit trat [1]). Alle die übrigen 28 Schreiben sind dagegen ganz allgemein an die Brieger Geistlichkeit gerichtet, zumeist in Wendungen, die die völlige Unkenntnis der Verfasser hinsichtlich der dortigen Persönlichkeiten und Verhältnisse bekunden. So heißt es in Nr. 4 der Sammlung einfach Ecclesiae Bregensis in Silesia gubernatoribus, in Nr. 25 Doctrinae caelestis fidelibus professoribus doctorisque (so!) vigilantissimis Ecclesiae Dei ministris et promotoribus Ecclesiae, in Nr. 37 Archiepiscopis et eorum suffraganeis, Archidiaconis, Canonicis, Examinatoribus, in anderen einfach Pastoribus — Pastori ceterisque comministris, gelegentlich auch einmal Superattendenti, Pastoribus caeterisque Ministris Ecclesiae Bregensis oder wie in Nr. 47:

1) Czepko war zu Sternberg in Mähren geboren — vgl. Soffner a. a. O., S. 289 — und war deshalb vielleicht bei seinen Landsleuten sowie in Ungarn mehr bekannt als Thanholzer.

Digitized by Google

Bürgermeister und Rathmannen der Stadt Oberglogau. „Denn Erwürdigen Hochgelertenn Herrn N. N. Super Intendenti, Pfarrherrn, Kirchendienern und Senioribus des verordneten Theologischen Consistorij des Fürstenthumbs Briegk." In einem Schreiben (Nr. 60), verfaßt von der Geistlichkeit der Stadt Osslan in Ungarn wird sogar die theologische Fakultät in Brieg angeredet: Reverendis ... viris ... theologicae facultatis doctoribus Brigae, Domino Pastori et reliquis Ordinandorum Examinatoribus, während es anderwärts einfach heißt eximiis viris quotquot ad munus examinationis selecti et ordinati sunt (Nr. 66) oder sogar (Nr. 35) omnibus quorum intererit has literas nostras lecturis. Es scheint mir aus dieser Lage der Dinge zunächst schon ohne weiteres hervorzugehen, daß in der That der Herzog selbst die für das Nachsuchen der Ordination geordnete Instanz war. Dafür spricht neben dem beträchtlichen Überwiegen der an ihn gerichteten Gesuche auch diese in den anderen Gesuchen sich so vielfach verratende Unkenntnis der in Betracht kommenden Verhältnisse. Außerdem aber läßt sich dafür nun auch noch der direkte Beweis erbringen. Zunächst findet sich in der genannten Sammlung unter Nr. 44 ein am 23. Oktober 1570 eingelaufener Brief, den Bartholomaeus Schoenknecht Grunbergensis von Brieg aus an den Herzog gerichtet hat. Er sagt darin, er sei von der Gemeinde und der Dorfschaft Litta in Ungarn zum geistlichen Amt berufen und „ahn E. F. G. als eines hochberumbten unnd recht Christlichens Furstens Kirchenampt verschickt ..., von demselben die Ordination Zu bitten. Weil aber ohne E. F. G. erlöbnis vnnd Gnediges zulassen, wie billich, solche Ordination nicht fortgehen mag", bittet er mit dem Hinweis auf die weite Reise, und da er „an keinen andern Ort verschreibung hat", um die Zulassung zur Ordination [1]). Ferner trägt ein von der Gemeinde Lokcze in Ungarn (Judex Jurati et omnes incolae pagi nostri Lokcze denominati) d. d. XIII. Calendas Decembris 1571 an die Geistlichkeit in Brieg gerichtetes Empfehlungsschreiben für den nach dem Register am 5. Dezember 1571 zum

1) Vgl. dazu das unten abgedruckte Schreiben des Herzogs von Münsterberg-Oels.

Pastor in Lofcze ordinierten Johannes Kotkowitz auf der Rückseite einen auf die Ordination bezüglichen, durch 1) — 2) — 3) — abgeteilten Vermerk, indem es unter 3) heißt: iussu consiliariorum absentis illustrissimi principis ac domini. Hierdurch ist also bewiesen, daß der Herzog sich die Genehmigung der Ordination in jedem einzelnen Falle selbst vorbehielt, und daß, wie die Bemerkung iussu consiliariorum u. s. w. zeigt, auch in seiner Abwesenheit die Erteilung der Erlaubnis lediglich als eine Angelegenheit des Hofes betrachtet wurde, der also demgemäß in Ermangelung einer dafür eingesetzten Behörde die Funktionen des Kirchenregiments ausübte. Es entspricht das ja auch durchaus der Stellung, die wir sonst Georg der Kirche gegenüber einnehmen sehen und ist überhaupt für jene Zeit durchaus nichts Ungewöhnliches. So schreibt Luther an Mykonius unterm 15. Dezember 1535 (vgl. Rietschel a. a. O., S. 66), die Ordination geschehe in Wittenberg „ad mandatum Principis“. Allerdings wird ja diese Äußerung mit Rietschel S. 69 gewiß nur auf die im Auftrag des Kurfürsten von der Wittenberger theologischen Fakultät erlassene Ordnung zu deuten sein, während Herzog Georg sich in Ermangelung einer geeigneten Behörde selbst die Entscheidung vorbehielt. Etwas Ähnliches ist ja aber auch sonst geschehen. Als Kurfürst August von Sachsen nach dem Tode Johann Wilhelms von Weimar die Vormundschaft über dessen zwei minorenne Söhne führte, hatte er sich die Konfirmation der anzustellenden Geistlichen vorbehalten und über jeden einzelnen Fall Bericht erfordert. (Vgl. Georg Müller, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der sächsischen Landeskirche II, S. 196 nach Locat 7418 im Königlich Sächs. Hauptstaatsarchiv zu Dresden.) Bei ähnlicher Gelegenheit aber untersagte auch Kurfürst Christian II. für die unter seiner vormundschaftlichen Regierung stehenden sächsischen Herzogtümer die Vollziehung der Ordination ohne seine ausdrückliche Erlaubnis. (S. Müller a. a. O.) Anderseits war ja aber auch durch die kursächsischen Visitationsartikel von 1529 und 1533 das mit ganz ähnlichen Worten, wie sie sich in der oben citierten Verfügung Herzog Friedrich II. von Liegnitz-Brieg finden, angeordnete Examen der Geistlichen an den kurfürstlichen Hof verlegt. S. Richter, Kirchenordnungen I, S. 103: „Wo auch

Digitized by

ein Pfarrlehen ledig wird, so soll von den Edelleuten wiederumb nach einem christlichen und gelehrten Mann getrachtet werden; den soll man an den Churfürstlichen Hof mit einer Berichtung schicken: derselbe soll alda verhört werden." (Vgl. ebenda S. 226.) —

Auch sonst ist nun aber das genannte Brieger Register in mehrfacher Hinsicht und nicht nur wegen seiner Aufschlüsse über schlesische Verhältnisse von Interesse. Zunächst tritt hier zum erstenmale so deutlich die für spätere Zeit mehrfach verbürgte Thatsache zutage, daß evangelischen Gemeinden Ungarns, Böhmens und Mährens vielfach für ihre Geistlichen die Ordination durch die Superintendenten der schlesischen Fürstentümer nachsuchten. In den für unser Register in Betracht kommenden Jahren ist das sogar in weitem Umfange der Fall gewesen. Von den im Register aufgeführten 169 Gemeinden, für welche die betreffenden Geistlichen ordiniert sind, entfallen nämlich 115 auf die genannten drei Länder neben einem für eine slavonische Gemeinde ordinierten. Dagegen waren für schlesische Gemeinden nur 53 dieser Geistlichen bestimmt. Vergleicht man in dieser Beziehung das Wittenberger Ordiniertenbuch für die in Rede stehende Zeit — das Brieger Register enthält für das bei Buchwald: Witt. Ord.-B. nicht mehr nachgewiesene Jahr 1573 nur drei Ordinationen —, so findet man hier 143 für schlesische Gemeinden Ordinierte neben 123 für solche in den genannten österreichischen Landesteilen. Es zeigt sich hier also, daß die Ungarn, Böhmen und Mähren fast ebenso häufig in Brieg wie in Wittenberg die Ordination nachgesucht haben. Natürlich wird hierfür der Unterschied der Entfernung von ausschlaggebender Bedeutung gewesen sein. Brieg wäre sonst selbstverständlich neben Wittenberg überhaupt nicht in Betracht gekommen. Denn was ja auch sonst so häufig zutage tritt, die in dieser Zeit ganz allgemeine besondere Wertschätzung der Wittenberger Ordination, läßt sich auch an der Hand des Brieger Registers nachweisen. Zunächst ergiebt sich diese besondere Wertung ja schon aus der bloßen Zusammenstellung der soeben für Schlesien genannten Zahlen. 53 Brieger Ordinationen stehen neben 143 Wittenberger. Dies Verhältnis wird aber noch auffallender, wenn man die geographische Lage der einzelnen Orte ins Auge faßt, von denen aus die einzelnen Ordinanden zur Or-

dination gekommen bezw. an die sie von dort aus gegangen sind. In den allermeisten Fällen hätte Brieg einen bei weitem näheren Weg geboten, als Wittenberg es that. Trotzdem also diese so starke Bevorzugung des letzteren! Und dafür sind irgendwelche äußeren Gründe schwerlich vorhanden gewesen. Georg II. hatte allerdings, wie unten ausführlicher zur Sprache kommen wird, die Ordination in Brieg zunächst nur für seine eigenen Unterthanen eingerichtet. Man könnte also meinen, daß viele schlesische Kandidaten gezwungen waren, zwecks der Ordination außer Landes zu gehen. Das ist aber in der hier in Betracht kommenden Zeit durchaus nicht der Fall. Herzog Georg muß wohl verhältnismäßig bald jene Beschränkung mehr und mehr aufgegeben haben. Jedenfalls ist das für die uns hier beschäftigenden Jahre durchaus geschehen. Es sind in denselben nicht nur so zahlreiche Ausländer in Brieg ordiniert, wie das oben dargelegt ist, sondern es finden sich in Thanholzers Register auch außer den für Briegische Gemeinden Ordinierten eine in ihrer Gesamtheit die Zahl dieser um mehr als das vierfache überragende Anzahl von Geistlichen, die für Ortschaften aus den Fürstentümern Öls, Münsterberg, Neisse, Breslau, Oppeln, Ratibor, Wohlau, Herrschaft Pleß, Grafschaft Glatz bestimmt waren. Neben neun Geistlichen für Ortschaften aus dem Brieger Fürstentum stehen 39 aus den anderen Landesteilen, während sich die Lage von fünf Orten, die außerdem noch genannt sind, nicht genau bestimmen läßt. Somit kann also für die hier in Frage kommenden Jahre von einer Beschränkung auf Brieger Unterthanen nicht mehr die Rede sein. Und vielleicht läßt sich auch der Zeitpunkt, seit wann Herzog Georg jene ursprüngliche Beschränkung aufgab, wenigstens annähernd noch feststellen. Es findet sich nämlich im Breslauer Staatsarchiv ein Gesuch des Herzogs Joachim von Münsterberg-Öls aus dem Jahre 1562, das hierfür von Wichtigkeit ist. Dasselbe ist daselbst im Original unter F. Brieg X, 2^{e} vorhanden und lautet folgendermaßen: „Dem hochgebornen fursten, unserm freundtlichen lieben hern ohmen, schwagern und gefattern herrn Georgen hertzogen in Slesien zur Liegnitz und Briegk, der Lubnischen und Golttbergischen weichbilder auch deß Gradissbergischen kreißes pfandeßherrn. Unser freundtlich dienst und waß wir mehr

liebes und guttes vormugen zuvorn. Hochgeborner furst, freundtlicher lieber her oheim, schwager und gefatter. Wir wollen e. l. freundtlicher maynungk nicht vorhaltten, daß kegenwertiger unser underthaner Fabian Kaschel vor uns kommen und uns in underthennigkeit mit bericht furbracht, das er willens gewehsen, sich nach Franckfurtt zu vorfugenn unnd sich alda zu ordiniren lassenn, inn demutt bittende, ihnen ditzfalls an den superatindenten daselbst gnediglichen zu vorschreiben. Dieweil wir aber dißfals ein bedengken gehaptt und nicht wissen können, ob er in dem examine bestehen möcht aber nicht und damit unns solches von ihnen nicht in andere wege möcht gedeuttet werden, alß haben wir ihme solchs widerratten; nachdem er dann ein armer geselle und ubriger, so er einen weitten wegk vorrayhsen sollt, nichts zu verzehren hatt, alß haben wir an e. l. vorordenten thumbdechant denen zum Briegk geschrieben, und gnediglichen begehret, denselben unsern underthanen zu examiniren und do er zu solchem christlichem amptte in der lahr rein befunden unnd habilis wehre ihnen folgendes der christlichen Kirchen brauch nach zu ordiniren und bitten demnach e. l. gantz freundtlich (dieweil es ein christlich wergk) dieselben wollten unbeschweret seinn, mit obenangeregten dechanten oder hoffpredigern zu verordenen (sofern sie ditz hinder e. l. vorwissen oder consenss nicht thun dörffen) domit solche examination daselbst geschehen möcht, inndeme sich e. l. guttwillig ertzaigen wollten, daß wollen wir umb e. l. gantz freundtlichen vordienen. Datum Bernstadt mitwoch nach Mathei apostoli a° LXII°. Vonn gottes gnaden Joachim hertzogk zue Munsterbergk in Slesien zur Olßen, graff zu Glatz p."

Dies Gesuch macht offenbar den Eindruck, daß die hier erbetene Ordination eines nicht zu den Unterthanen des Herzogs Georg gehörenden Geistlichen in damaliger Zeit noch etwas Außergewöhnliches war. Anderseits wird man dem Münsterberger Herzog bei seinen Beziehungen zum Brieger Hof und der Nachbarschaft beider Gebiete eine ziemlich genaue Kenntnis der betreffenden Verhältnisse zutrauen dürfen. So kann man vielleicht annehmen, daß erst seit dem Jahre 1562 oder doch um diese Zeit die Zulassung anderer als Brieger Landeskinder mehr und mehr Platz griff.

Digitized by Google

Jedenfalls aber ist es nun für die besondere Wertschätzung der Ordination in Wittenberg bezeichnend, daß trotz des beträchtlichen Unterschieds in der Entfernung von Wittenberg einerseits und Brieg anderseits und trotzdem, wie das Brieger Register zeigt, die Zulassung auch anderer als Landeskinder dort jedenfalls nichts Seltenes mehr war und keine besonderen Schwierigkeiten gemacht haben dürfte, daß trotzdem in diesen Jahren 1564 bis 1573 aus den obengenannten Fürstentümern und Herrschaften, für die in Brieg Geistliche ordiniert sind, fast ebenso viele sich in Wittenberg die Ordination geholt haben als in Brieg, nämlich 35 gegen die oben erwähnten 39, die in diesem Zeitraum in Brieg ordiniert sind. Es muß also die Wittenberger Ordination doch so hoch gewertet sein, daß wer die Kosten der weiteren Reise irgend erschwingen konnte, dorthin ging, sich ordinieren zu lassen. Dafür spricht aber ein anderer Umstand noch deutlicher. In jenen genannten zehn Jahren sind, wie oben gesagt, neun für Gemeinden des Herzogtums bestimmte Geistliche in Brieg ordiniert. Daneben aber haben in derselben Zeit fünf Geistliche, die in Brieger Gemeinden berufen waren, die Ordination in Wittenberg empfangen (vgl. Buchwald a. a. O. II, Nr. 392, 497, 814, 832, 885). Diese alle aber sind von Schlesien aus eigens zu diesem Zwecke dorthin gereist. Und dabei waren sie sämtlich in ganz in der Nähe von Brieg gelegene Orte berufen, hatten auch ihren Wohnsitz, von wo aus sie zur Ordination reisten, zumeist in nächster Nachbarschaft dieser Stadt. Besonders bezeichnend aber ist hierbei ein Fall. Nach dem Brieger Register hat D. Hieronymus Rosaeus, Superintendent in Strehlen, in Vertretung Thanholzers zu drei verschiedenen Malen Ordinationen vollzogen. Derselbe Hieronymus Rosaeus beruft nun nach dem Wittenberger Ordiniertenbuch (II. Nr. 832) im Jahre 1568 den „Paul Brauner von der Neyß" zum Predigtamt. Dieser aber geht nach Wittenberg, um sich ordinieren zu lassen. Ebenso bezeichnend für diese aus dem soeben Angeführten hervorgehende besondere Wertschätzung der Wittenberger Ordination ist aber endlich auch, was im Wittenberger Ordiniertenbuch II, Nr. 328 berichtet wird. Danach ist Georgius Alemanus Calensis inferioris Lusatiae alumnus ab Illustrissimo principe Georgio duce Si-

Digitized by Google

lesiae vocatus . . . ad docendum Evangelium Domini nostri Jesu Christi in diocaesi Bregensi und am 29. August 1563 in Wittenberg ordiniert. Nun ist der Genannte zwar anscheinend von Wittenberg aus durch den Herzog berufen. Aber es hätte doch nahe gelegen, daß dieser ihm die Ordination hätte in Brieg erteilen lassen, besonders da dies damals jedenfalls schon ein auch von Auswärtigen mehrfach aufgesuchter Ordinationsort war (vgl. das oben abgedruckte Schreiben des Herzogs von Münsterberg-Öls). Daß der Herzog das aber nicht thut, sondern den Berufenen in Wittenberg ordinieren läßt, ist jedenfalls auch ein Beweis, daß die dort erteilte Ordination besonders hoch gewertet wurde.

Gerade die Gewährung der Ordination an andere als die eigenen Unterthanen hat nun aber in späterer Zeit dem Herzog Georg Schwierigkeiten bereitet. Den Beweis dafür liefert eine auf dem Breslauer Staatsarchiv unter F. Brieg X, 2ª vorhandene Urkunde. Es ist dies ein abschriftlich vorliegender Brief des Herzogs an einen ungenannten Adeligen. Das Schreiben, über dessen Adressaten auch die mehrfach erwähnte Sammlung von Ordinationsgesuchen nichts ergiebt, lautet: „Von Gottes Gnaden Georg Hertzog in Schlesien zur Liegnitz und Brieg. Unsere Gnade und alles Guts; Gestrenger Ehren Vester, besonders Lieber: Wir geben Euch auff Euer Schreiben Eures Pfarrherrns zur Steyse [1]) Sohns Ordination Betreffend in Gnaden und vertraülich zuvernehmen, daß wir nicht zweifeln, Euch sey unverborgen, mit was kümmerlicher Gelegenheit wir biß anhero Die Ordination für unsere Unterthanen in Unsrem Lande erhalten, und ob wir Dieselbe bißweilen auch etlichen an Der Türckischen Gräntz gesessen, darumb wiederfahren lassen, daß unß darauf von der Geistligkeit Wiederwärtigkeit Beygebracht worden. Wann dann Die Leuthe dieser Lande bey den nächst angelegenen Universitäten ohne sondere Unkosten gar

1) Ein Ort dieses Namens ist mit Hilfe der Ortsregister für das Deutsche Reich und Österreichisch-Schlesien nicht festzustellen. Für das übrige Österreich habe ich ein ganz vollständiges Register nicht einsehen können. Vielleicht ist Steyr in Österreich ob der Enns oder Stajst in Mähren (Kreis Brünn) gemeint. Die Schriftzüge sind allerdings vollkommen deutlich und erlauben keine andere Deutung als Steyse.

Digitized by Google

leicht erlangen können, wie Wir dann Etlichen Personen solche Unkosten selber Viel Lieber aus Gnaden verrichtet, alß daß wir Ihnen Die Ordination Bey unß haben Bewilligen wollen. Alß machen Wir unß gar keinen Zweiffel, Ihr werdet itzt ermelter Gelegenheit selbst in vernünftige Erwegung nehmen, obermelt Unser Bedencken für erheblich befinden, und unß disfals deßen mehr entschuldiget halten. Seynd Euch sonst in andere Wege gnädigen Willen Zuerzeigen, jeder Zeit wohl gewogen. Datum Brieg den 7. Martii 1583. Georg, Hertzog."

Hiermit ist also zunächst urkundlich festgestellt, worauf schon oben hingewiesen wurde, daß Herzog Georg die Ordination in Brieg zunächst für seine eigenen Unterthanen eingerichtet hatte. Das Interessanteste an diesem Schreiben ist aber der Hinweis auf die „von der Geistlichkeit beigebrachte Widerwärtigkeit". Worauf dieselbe sich gegründet hat, ist ja freilich aus dem Schreiben des Herzogs nicht unmittelbar zu ersehen. Der Hinweis auf die Möglichkeit der Ordination an einer Universität und die Bemerkung, daß der Herzog selbst verschiedenen Ordinanden diese durch Gewährung der Reisekosten ermöglicht habe, legt es aber doch wohl nahe, daß nach Meinung der Geistlichkeit die Ordination füglich an den Universitäten nachgesucht werden sollte. Wahrscheinlich spielte dabei auch das dort abzulegende Examen eine Rolle. Allerdings ist ein solches wohl von Anfang an und zweifelsohne in der hier in Frage stehenden Zeit auch in Brieg gefordert. Ersteres dürfte aus dem oben angeführten Erlaß Herzog Friedrichs II. vom Jahre 1542 hervorgehen. Wenn dort nämlich bereits verordnet ist, daß die Superintendenten und Senioren den zu einem Amt berufenen „in seiner Lehre und Lebens probieren und verhören sollen", so ist unter diesem „Probieren und Verhören" doch jedenfalls ein wenn auch mehr oder minder eingehendes Examen zu verstehen. Ist doch „verhören" auch der in Wittenberg gebrauchte Ausdruck für die Ordinationsexamina. Vgl. das von Müller a. a. O. S. 189 f. abgedruckte Ordinationszeugnis vom 9. November 1539: „Nachdem Zeiger dieser Schriften ... Zeugnis zu uns bracht, das er vertröstet, ihm werde ein Pfarr-Ambt bevohlen, das er auch ehrlicher und christlicher Sitten sey, und wier angesucht ihn zu ver-

Digitized by Google

hören und zu ordiniren. Als haben wir ihn mit Bleiß verhört undt befunden, das er zimlichen Vorstandt hatt in reiner christlicher Lehre des Evangelii." Und anderseits ist ja in diesem Wittenberger Zeugnis auch die für Brieg verordnete Prüfung der Sitten durch das „Zeugnus . . ., daß er ehrlicher Sitten sey" nachgewiesen. Ist hiernach also in Brieg schon als es noch keine Ordination im heutigen Sinne gab, ein Examen der berufenen Geistlichen Regel gewesen, so wird dasselbe ja bei Einführung der eigentlichen Ordination nicht in Wegfall gekommen sein. So wird denn ja auch in dem oben abgedruckten Brief des Herzogs von Münsterberg-Öls ein der Ordination vorausgehendes Examen vorausgesetzt. Jedenfalls aber ist dasselbe in der Zeit, auf die sich das Brieger Ordinationsregister bezieht, üblich gewesen. Das läßt sich aus den mehrfach erwähnten Ordinationsgesuchen zweifellos feststellen. Nicht nur, daß diese Schreiben ein solches Examen mehrfach voraussetzen. So heißt es in dem oben citierten Schreiben des „Dieterich Herr von Kunowitz und auff Hungrischen Brot und Ostra" an Thanholzer vom 16. Mai 1569 (Nr. 20 der Sammlung) . . . „Bitt derwegen, E. Ehr: wollen itz gemelten Petrum nach gewohnlichen examen und Probirung zum Heil. Predigampt ordentlicherweise bestetigen", während die oben mitgeteilten Adressen des sechzigsten und sechsundsechzigsten Briefes der Sammlung in den Worten „ordinandorum Examinatoribus" und „eximiis viris, quotquot ad munus examinationis electi et ordinati sunt" dieselbe Voraussetzung bekunden. Es finden sich außerdem in zwei der genannten Urkunden direkte Zeugnisse für die vor der Ordination abgehaltenen Examina. Zunächst trägt das undatierte, an den Herzog gerichtete Gesuch des nach dem Register am 12. Oktober 1564 ordinierten Johann von Gambin, Rektor in Pitschen, berufen nach Roschkowitz, auf der vierten Seite einen Vermerk des Inhalts: „Examen sol geschehen am tage Burchardj [1]), folgenden Tages aber die Ordination

1) Hiernach ist also auch in der Breslauer Diöcese Burchardi wenigstens hie und da auf den 11. Oktober gefallen, wie das Grotefend, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, Hannover 1892, II, 2. S. 75 für Basel, Konstanz, Mainz angiebt, während nach ihm für Breslau der 12. Oktober als Burchardi gelten soll.

vorkommen". Dazu aber finden sich auf dem oben erwähnten Schreiben des Bartholomäus Schönknecht — Nr. 44 der Sammlung — auf der vierten Seite neben einem Präsentationsvermerk vom 23. Oktober 1570 die Worte „Illustriss. Princeps noster vult hunc Bartholomaeum Schönknecht examinari". (Derselbe ist dann nach dem Register am 24. Oktober ordiniert.) Der ebenfalls schon erwähnte Vermerk auf der Rückseite des Empfehlungsschreibens für Johannes Kotkowitz — Nr. 59 der Sammlung — aber lautet vollständig: 1) Johannes Kotkowitz Lipnicensis ad Ecclesiae gubernationem in pago Loktze in Hungaria, 2) mediocriter didicit, 3) iussu consiliariorum absentis illustrissimi principis ac Dñi". Hier haben wir also die zweimalige Anordnung des Examens seitens des Herzogs und in der Zensur innerhalb des zuletztgenannten Vermerks mediocriter didicit die Bestätigung desselben seitens des Ordinators.

Somit kann die dem Herzog seitens der Geistlichkeit bereitete Widerwärtigkeit sich allerdings nicht darauf gründen, daß sie das in Wittenberg und anderwärts verlangte Examen vermißt hätten. Aber es läßt sich ja anderseits sehr wohl begreifen, wenn die Geistlichkeit in einem in Wittenberg oder an einer Universität abgelegten Examen und überhaupt in der von dort aus erteilten Ordination eine größere Bürgschaft für die Würdigkeit der betreffenden Amtsträger zu haben meinte als das von Brieg aus gewährleistet werden konnte. Allerdings ist ja nach den überlieferten Ordinationszeugnissen im Prinzip auch in Wittenberg für die Abnahme der Ordinationsexamina keine andere Instanz vorhanden gewesen als in Brieg. Wenn hier der betreffende Superintendent, wahrscheinlich doch unter Zuziehung von Amtsbrüdern — vgl. neben den oben angeführten Adressen der Ordinationsgesuche die Verordnung Herzog Friedrichs, daß die Ordinanden den Superintendenten und Senioren fürgestellt werden sollen, welche ihn . . . probiren und verhören sollen —, also die angestellte Geistlichkeit das Examen abnahm, so entspricht das dem auch in Wittenberg üblichen Brauch. Auch dort ist ja nicht die theologische Fakultät als die eigentliche Prüfungsinstanz anzusehen, sondern das Kollegium der Stadtgeistlichkeit. So heißt es in dem oben angeführten Ordinationszeugnis

Digitized by Google

vom 9. November 1539 am Anfang: „Wier Pastor und Prediger der Kirchen tzu Wittenberg bekennen u. s. w.“, und die Unterschrift lautet: „Pastor ecclesiae Wittenbergensis et caeteri ministri Evangelii in eadem Ecclesia. Johannes Bugenhagen. Pomeranus D.“ Ebenso aber beginnt das von Melanchthon entworfene, später in Gebrauch gekommene Formular: „Pastor Ecclesiae Dei in oppido Saxoniae Vuitebergae et caeteri ministri Evangelii in eadem Ecclesia salutem dicunt“ (vgl. Müller a. a. O. S. 190). Es ist hiernach also im Prinzip nicht die Fakultät, auch nicht das Kirchenregiment die für die Abnahme der Examina und Erteilung der Ordination geordnete Instanz gewesen, sondern die Stadtgeistlichkeit [1]). Daneben ist aber festzuhalten, daß bei alledem in den Unterschriften der Wittenberger Ordinationszeugnisse sich fortgesetzt auch Namen von Mitgliedern der Fakultät finden, die keinerlei geistliches Amt hatten. So heißt es zwar in den Zeugnissen am Schlusse immer Pastor Ecclesiae Dei u. s. w. wie oben, und darunter folgen als Unterschriften z. B. in einem Zeugnis vom 6. Juli 1539 (De Wette, Luthers Briefe V, 227 f.) die Namen Luthers und Bugenhagens. In einem anderen vom 15. April 1540 (ebenda S. 260) unterzeichnet sich unter jener Formel Pastor u. s. w. Luther allein, aber sehr häufig ist auch Melanchthons Name unterzeichnet wie z. B. in dem bei De Wette a. a. O., S. 283 f. mitgeteilten Zeugnisse, wo die Unterschriften nach jener Formel lauten: „Martinus Luther D. Joannes Bugenhagius Pomeranus D. Justus

1) Nach Müller a. a. O., S. 192 ff. hat in Leipzig allerdings das Kirchenregiment die Examina abgenommen und die Ordinationszeugnisse ausgestellt. In dem a. a. O. abgedruckten Diplom heißt es „Nos deputati ad Consistorium Ecclesiasticum Lipsense salutem dicimus etc.“ Ebenso beginnt das seit 1580 dort gebrauchte etwas ausführlichere Formular. In Wittenberg ist dann später ebenfalls das Konsistorium die Ordinationsbehörde gewesen, wie ein a. a. O. S. 198 abgedruckter Brief Leonhard Hutters aus dem Jahre 1607 beweist . . . A beato obitu doctoris Mylii Consistorium Electorale Ecclesiasticum mihi in mandatis dedit, ut dum superintendentis munus alii cuipiam legitime adsignetur, ego tamquam 1. legitime promotus doctor et 2. consistorialis ad ministerium ordinem etc.

Jonas D. Philippus Melanchthon" [1]). Es ist also sehr wohl begreiflich, wenn die Unterschriften solcher Männer in den Augen ihrer Zeitgenossen den Ordinationszeugnissen einen anderen Wert gaben als die Brieger Diplome ihn haben konnten, und daß sich gelegentlich Stimmen erhoben, welche bei der verhältnismäßig geringen Bedeutung der dortigen Kirche die von dort ausgestellten Zeugnisse nicht als völlig gleichberechtigt wollten gelten lassen. Möglich ist es ja allerdings auch, daß die von der Geistlichkeit dem Herzog bereitete Widerwärtigkeit noch andere, uns nicht bekannte Gründe hatte. Überhaupt wäre es für die ganze Behandlung der hier erörterten Frage von großem Interesse, wenn sich für diese Jahre 1564 bis 1573 noch Frankfurter und Liegnitzer Ordinationsregister irgendwo fänden, so daß man für die hier in Rede stehende Zeit diese noch neben den Wittenberger vergleichen könnte. Man würde wohl dadurch erst ein vollständiges Bild gewinnen, wie es für Schlesien in jener Zeit um die Ordination stand. Namentlich die Frankfurter Register würden dafür von Wichtigkeit

---

1) Vgl. dazu noch die Unterschriften in folgenden Zeugnissen: De Wette a. a. O. V, S. 687 Pastor Ecclesiae u. s. w. und darunter Luther, Bugenhagen, Caspar Cruziger D. Justus Jonas D. Sup. Hallens. Ecclesiae. Ebenso unter derselben zusammenfassenden Unterschrift bei Seidemann, Lutherbriefe, Dresden 1859, S. 67 ff. aus dem Jahre 1542 Luther an erster Stelle, daneben „Fröschel Vice Pastor, Andreas Hügel, Fridericus Bachofen" (als Diakonen). — De Wette a. a. O. VI, S. 345 aus dem Jahre 1543 neben Luther an erster Stelle Bugenhagen und Cruciger. — Seidemann a. a. O., S. 71 f. aus dem Jahre 1544 Luther und Bugenhagen. Bindseil: Phil. Mel. Epist. quae in Corp. Ref. desiderantur (Halle 1874), S. 201 f. aus dem Jahre 1544 Luther, Bugenhagen, Melanchthon. — Corp. Ref. V, S. 711 aus dem Jahre 1545 Bugenhagen, darauf 1 Tim. IV Attende lectioni etc. und Siegel, alsdann Melanchthon, Georg Major und die Diakonen Sebastian Froeschelius (so zu lesen statt Kosthelius) und Lucas Hezerus M. Ebenda VII, S. 151 f. aus dem Jahre 1548 Bugenhagen, Cruciger, Melanchthon, Georg Major. Ebenda VIII, S. 81 f. u. 311 aus dem Jahre 1553 und 1554 Bugenhagen, und nach 1 Tim. 4 Joh. Forsterus, Philippus Melanchthon und wieder die beiden Diakonen Froeschel und Hezer. Ebenda S. 754 in derselben Weise nach Bugenhagen, Georg Major, Sebastian Hoeschelius (l. Froesch—) Lucas Hezerus und dieselben in einem Zeugnis aus dem Jahre 1557. Sächs. Kirchen- u. Schulbl. 1879, S. 233 f.

sein, da — s. z. B. den oben abgedruckten Brief des Herzogs von Münsterberg —, die Ordination von Schlesiern vielfach auch in Frankfurt a./O. nachgesucht wurde. Leider sind alle nach solchen Registern in Breslau, wohin ja die Akten der Universität Frankfurt gekommen sind, angestellten Nachforschungen vergeblich geblieben Weder das Universitätsarchiv noch das der theologischen Fakultät enthält etwas darauf Bezügliches.

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Wie sind 2 Kor. 13, 13 die drei Teile des Segenswunsches inhaltlich auseinanderzuhalten und miteinander zu verbinden?

Von

Rob. Müllensiefen,
Superintendent zu Werben bei Damnitz in Pommern.

Wenn wir annehmen müssen, daß der Ap. 2 Kor. 13, 13 bei den Beziehungen der drei Personen der Gottheit zu den Gläubigen jedesmal etwas Besonderes im Auge gehabt und zugleich durch das Ganze eine gewisse Abgeschlossenheit des Gedankens beabsichtigt hat, und demgemäß versuchen, die Bedeutung des Einzelnen und den Zusammenhang des Ganzen uns klar zu machen, so legen sich uns einige nicht geringe Hindernisse in den Weg.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die *χάρις*, welche Christo, und die *ἀγάπη*, welche Gott beigelegt wird, bei Paulus durchaus nicht ausschließliche oder auch nur vorwiegend gebrauchte Bezeichnungen des einen oder des anderen sind. Vielmehr wird *χάρις* in sämtlichen Briefanfängen zugleich als von Gott und Christo ausgehend den Lesern gewünscht; sodann steht das Wort absolut ohne nähere Beziehung auf Gott oder Christum Röm. 5, 21. Gal. 5, 4. Eph. 6, 24. Kol. 4, 18. Tit. 3, 15. Endlich finden sich Stellen, wo die *χάρις* Gott beigelegt wird. Vgl. Röm. 5, 15. 1 Kor. 15,

Digitized by Google

10. 2 Kor. 1, 12. Gal. 1, 15. Eph. 1, 6; 2, 7. Kol. 1, 6. — Was aber ἀγάπη betrifft, so wird mehrfach entweder ausdrücklich oder dem Sinne nach durch das Verbum ἀγαπᾶν von der Liebe Christi geredet. So 2 Kor. 5, 14. Gal. 2, 20. Eph. 3, 19; 5, 2. 25. 2 Thess. 2, 13.

Eine weitere Schwierigkeit ergiebt sich aus der Stellung der beiden ersten Personen.

Die Frage, worin die Voranstellung Christi ihren Grund habe, hängt mit dem Bisherigen zusammen und kann erst beantwortet werden, wenn es gelingt, zu erkennen, warum hier von Christo gerade die χάρις, von Gott die ἀγάπη prädiziert wird.

Nicht mißzuverstehende Aussagen über beide finden sich Röm. 5.

1. Wir beginnen mit der ἀγάπη.

Nachdem, um zu begründen, warum die Hoffnung nicht zuschanden werden lasse, V. 5 gesagt worden, die Liebe Gottes sei in unsern Herzen ausgegossen durch heiligen Geist, der uns gegeben ist, folgt in den nächsten Versen eine Erklärung über die Liebe Gottes. Den Beweis für dieselbe findet Paulus (V. 8) darin, daß Christus, da wir noch Sünder waren, für uns gestorben ist. Hiernach kann in V. 5 die Liebe Gottes nicht als eine reale Mitteilung an die Gläubigen gedacht, vielmehr nur gemeint sein, das Bewußtsein von ihr sei in unsern Herzen in reichem Maße vorhanden. Die objektive Thatsache des Todes Christi (V. 6—8) reflektiert sich im christlichen Bewußtsein als Liebe Gottes (V. 5) [1]). — Weiter wird nun V. 9—11 aus jenem Beweis der Liebe Gottes (V. 8) die Folgerung abgeleitet, wie sie sich in anderer Form auch 8, 32 findet, daß uns Gott alles Übrige, alles was zur Vollendung unseres Heils noch fehlt, nicht versagen werde. — Man darf wohl annehmen, daß dieser Gedanke sich auch 2 Kor. 13, 13 bei der Erwähnung der Liebe Gottes den Lesern nahelegen solle.

Hiermit ist im Einklang, daß auf die Liebe Gottes 1 Thess. 1, 4 unsere Erwählung, Eph. 1, 5, indem man ἐν ἀγάπῃ zu προορίσας

---

1) Überhaupt ist in der Lehre des Paulus nur der heil. Geist als real Mitgeteiltes gedacht, alles Übrige mit ihm oder durch ihn.

Digitized by Google

zieht, unsere Kindesannahme durch Jesum Christum, ebenda 2, 4 f. unser neues Leben in Christo zurückgeführt wird, daß die οἰκτιρμοὶ τ. θεοῦ Röm. 12, 1, durch welche der Apostel die Mahnung zur Hingabe an Gott begründet, ohne Zweifel auch diejenigen Liebesthaten Gottes sind, die, durch Christum für uns und an uns vollbracht, auf unser ewiges Heil abzielen. Verwandt damit ist ferner, daß nach 2 Thess. 2, 16 Gott unser Vater, der uns geliebt hat, uns eine παράκλησις αἰωνία und eine ἐλπὶς ἀγαθή gegeben und daß hieran von dem Apostel der Wunsch geknüpft wird, er möge die Herzen der Leser mit Zuspruch erfreuen und sie in jeglichem guten Wort und Werk befestigen. Ebenso heißt Gott 2 Kor. 1, 3 der πατὴρ τ. οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς (den Apostel) ἐπὶ πάσῃ τ. θλίψει ἡμῶν.

2. Wir suchen nunmehr das eigentümliche Wesen der χάρις Christi zu erkennen. Wie oben angedeutet, findet sich auch über sie Röm. 5 eine Aussage von grundlegender Bedeutung. Dort ist V. 15 zwischen der χάρις Gottes und Christi folgendermaßen unterschieden: ἡ χάρις τ. θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰοῦ Χροῦ εἰς τ. πολλοὺς ἐπερίσσευσεν. Wenn V. 17 mit den Worten τ. δωρεᾶς τ. δικαιοσύνης offenbar auf die δωρεά V. 15 zurückgewiesen wird, diese δικαιοσύνη aber nach dem Zusammenhange zweifellos von der Glaubensgerechtigkeit zu verstehen ist, so wird bei der χάρις Christi an seine Selbsthingabe in den Tod zu denken sein. Denn einmal läßt die grammatische Verknüpfung (ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τ. ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰοῦ Χροῦ = die in der Gnadenerweisung des einen Menschen Jesu Christi liegende Gabe) an eine von Christo als Mensch vollbrachte That denken, zum andern aber wird V. 9 (vgl. auch 3, 25) die Rechtfertigung des Gläubigen auf das vergossene Blut Christi zurückgeführt. — Hiermit stimmen die Worte 2 Kor. 8, 9: γινώσκετε γὰρ τ. χάριν τ. κυρίου ἡμῶν Ἰοῦ Χροῦ, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν, ἵνα κτλ. überein. Gemäß der zentralen Bedeutung des Todes Christi, der überall als Ausgangspunkt alles Heils angesehen wird (vgl. Gal. 3, 13 f. 2 Kor. 5, 21 u. a.), hatte der Apostel bei dem ἐπτώχευσεν (vgl. Phil. 2, 7 f.) diesen als letztes Ziel des Armwerdens Christi vornehmlich im Sinne. Ebenso

Digitized by Google

bei den Worten ἐν χάριτι Χροῦ Gal. 1,6. Hier deutet der Zusammenhang darauf hin (vgl. V. 3 u. 4), und manches im weiteren Verlauf des Briefes läßt darauf schließen (vgl. besonders 2, 20 f.). Χάρις ist = Gnadenerweisung und ἐν bezeichnet vielleicht, wie ἐν ῥάβδῳ 1 Kor. 4, 21, die Art und Weise der Berufung: „mit Gnade Christi". Doch lasse ich bei den vielfachen auch sprachlichen Beziehungen zwischen Galater- und Römerbrief (vgl. ἐκ πίστεως Röm. 1, 17 mit Gal. 3, 8. 12) dahingestellt, ob nicht ἐν χάριτι nach Röm. 5, 15 zu erklären ist: in und mit Gnadenerweisung Christi, insofern 1) in und mit seinem Tode die Rechtfertigung gegeben ist, wenn das subjektive Moment, der Glaube, nicht fehlt, und diese 2) logisch der Berufung unmittelbar folgt (vgl. Röm. 8, 30).

Anders liegt die Sache nur 2 Kor. 12, 8 f. Hier ist χάρις offenbar von der Gnade des erhöheten Christus zu verstehen und diese als Gesinnung zu fassen, welche sich in einer Wirksamkeit an dem Gläubigen bethätigt.

Wie steht es nun mit 2 Kor. 13, 13? Aus dem Zusammenhange ergiebt sich zunächst nichts. Wohl aber können die hier angewendeten Heilandsnamen weiterführen.

Die Zusammenstellung Ἰησοῦς Χριστός bezeichnet bei Paulus, im Unterschiede von dem bloßen Ἰησοῦς und dem durch Umkehrung der Worte gebildeten Doppelnamen Χριστὸς Ἰησοῦς, den Herrn als den, in dessen irdischer Erscheinung sich die menschliche Natur mit göttlicher Sendung und geistlicher Begabung verbindet, den historischen Christus. Namentlich haben wir dabei an seinen Tod und seine Auferstehung im heilsgeschichtlichen Sinne zu denken, insofern für diese Thatsachen beide Seiten seines Wesens, die menschliche und göttliche, in enger Verbundenheit in Betracht kommen. Dieser Christus ist Gegenstand der evangelischen Verkündigung und des christlichen Glaubens 1 Kor. 2, 2. Gal. 3, 1. Er ward dem Apostel von Gott enthüllt, ebenda 1, 12 (Ἰοῦ Χροῦ Genetiv des Objekts, vgl. V. 16); er ist, weil diese Enthüllung den Paulus zum Apostelamt befähigte, als derjenige anzusehen, durch den er in erster Linie jenes Amt erlangte (ebenda 1, 1).

Die Stellen nun, wo der Doppelname Ἰοῦς Χρός durch den

Zusatz von κύριος erweitert wird, enthalten zwar Aussagen über den erhöheten Herrn, involvieren aber zugleich durch jenen Doppelnamen eine Zurückbeziehung auf seinen irdischen Zustand als der gottgesandten Persönlichkeit, die das Erlösungswerk durch Tod und Auferstehung vollbracht hat.

Charakteristisch ist, daß das mit κύριος zusammengesetzte Ἰοῦς Χρός an einigen Stellen, wie Gal. 1, 1. Röm. 1, 8 das einfache, mit der Präposition διά c. gen. verbunden wird, während der umgekehrte Doppelname Χρὸς Ἰοῦς, der eigentliche Ausdruck für den erhöheten Christus, nie von διά c. gen., desto häufiger aber von ἐν regiert wird. Wenn Paulus Röm. 1, 8 durch Jesum Christum Gott dankt, so will er, die Richtigkeit unserer Ausführungen vorausgesetzt, nicht ausdrücken, daß ihn etwa der Herr in seinem gegenwärtigen Stande mittels Darreichung seines Geistes zum Danke befähigte, vielmehr, daß in den Thatsachen des Todes und der Auferstehung Christi sein Dank ursächlich begründet liege. — Nach Röm. 5, 1 hat der Christ Friede Gott gegenüber durch den, der jetzt unser Herr ist, weil derselbe durch Tod und Auferstehung die Möglichkeit dazu gegeben hat. Durch eben dasselbe hat der Christ auch den Zugang zu der Gnade erlangt, in der er steht, denn durch dieselben Thatsachen ist überhaupt die Herrschaft der Gnade vermittelt (ebenda V. 21). Vgl. noch Röm. 15, 30. 1 Kor. 15, 57. Röm. 7, 25. 1 Theſſ. 5, 9. — Das Kreuz Christi ist bekanntlich bei Paulus ein häufig gebrauchter Ausdruck für die heilsgeschichtliche Bedeutung seines Todes, daher es ὁ σταυρὸς τ. κυρίου ἡμῶν Ἰοῦ Χροῦ heißt, Gal. 6, 14. — Der mit κύριος verbundene Doppelname Ἰοῦς Χρός ist zuweilen eine feierliche Bezeichnung des Herrn, durch die er Gott gegenüber gestellt wird. So Röm. 1, 7. 2 Kor. 1, 2 und bei anderen Briefanfängen; auch Eph. 6, 23. 1 Kor. 1, 9. 2 Kor. 1, 3. Eph. 1, 17. Kol. 1, 3 u. o. Dies ist erklärlich. Christi irdisches Leben ist das ihn charakteristisch von Gott Unterscheidende; Tod und Auferstehung aber sind die Thatsachen, die seinen besonderen Anteil an dem Heilswerk im wesentlichen ausmachen; κύριος endlich ist der bezeichnende Ausdruck für seine gegenwärtige Stellung in Beziehung auf Gott (vgl. 1 Kor. 8, 6, auch Röm. 14, 6).

Digitized by Google

Daher dieses Wort mit jenem Doppelnamen verbunden wird, wo er Gott dem Vater gegenübersteht [1]).

Nach dem Bisherigen könnte man geneigt sein, 2 Kor. 13, 13 die *χάρις* Christi ohne weiteres auf die heilsgeschichtliche Thatsache seines Todes zu beziehen, deren weitere Folge unsere Rechtfertigung und Versöhnung ist, da wir von zwei Seiten her, durch die biblische Betrachtung der *χάρις* Christi wie durch die besondere Bezeichnung des Herrn als *Ἰοῦς Χρός* darauf geführt werden. Versucht man jedoch, es so zu fassen, so will dies nicht angehen. Es würde dann der Sinn sein: die Gnadenerweisung des Heilandes, der für euch gestorben und auferstanden, sei stets eurem Bewußtsein gegenwärtig, oder auch: wirke stets in euch fort. Dies wäre aber gegenüber dem folgenden Teil, der von einer Eigenschaft oder Gesinnung Gottes handelt, schwer. Ich fasse daher *χάρις* hier auch von der Gesinnung, wie an der oben berührten Stelle 2 Kor. 12, 9. Dies geht um so leichter, weil die betreffenden Worte im 12. Kapitel kurz vorher im Briefe vorkamen und daher den Lesern noch im Gedächtnis sein konnten.

3. Der ganzen Aussage 2 Kor. 13, 13 fehlt das Verbum. Ergänzt man am besten ein *εἴη*, so kann sich fragen, was für einen Sinn dasselbe in Verbindung mit *μετὰ πάντων ὑμῶν* habe, und zwar zunächst in Bezug auf die beiden ersten Subjekte.

Da verdient es gewiß Beachtung, daß an einigen Stellen (vgl. Gal. 6, 18. Phil. 4, 23) von der *χάρις* Christi gewünscht wird, sie möge mit dem Geiste der Leser sein. In dem *μετὰ πνεύματος ὑμῶν* liegt wohl, daß die Gnade Christi dem Bewußtsein der Leser gegenwärtig gedacht ist, wie der Apostel 1 Kor. 5, 4 mit seinem Geiste in der Versammlung in Korinth

1) Eine Untersuchung der sämtlichen hierher gehörigen Stellen würde zu weit führen. Ohnedies wäre zu einer abschließenden Beweisführung eine genaue Betrachtung aller Bezeichnungen des Heilandes bei Paulus nötig. Ich verweise auf die sehr beachtenswerte zuerst in der „Neuen kirchl. Zeitschrift" 1891 (S. 100—145 und 205—230) abgedruckte und dann als besondere Broschüre erschienene Abhandlung von D. Haußleiter über den Glauben Jesu Christi (Erlangen und Leipzig 1891), mit deren letzten Ergebnissen ich freilich nicht übereinstimme.

Digitized by Google

sein will, dadurch, daß er an sie denkt, sie sich vergegenwärtigt, oder wie Röm. 8, 16, wenn der heilige Geist in Gemeinschaft mit dem Geist der Gläubigen ein Zeugnis giebt, von etwas die Rede ist, was ihnen durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes auf ihren Geist zum Bewußtsein kommt. Nehmen wir nun auch hier an, daß der Segenswunsch des Apostels sich auf etwas bezieht, was mit dem Bewußtsein der Leser zusammenhängt, und ist damit ausgeschlossen, daß eine Beziehung auf das Außenleben, wenigstens unmittelbar, mitgedacht ist, so ist es doch anderseits zu wenig, dabei stehen zu bleiben. Erinnern wir uns an die oben berührten Folgerungen, die sich für den Christen aus der Betrachtung des Todes Christi als eines Beweises ebenso wohl der Gnade Christi wie der Liebe Gottes ergeben, daß ihm daraus Zuspruch, Hoffnung u. a. erwachsen soll, so ist das Mit-uns-sein beider als ein auf unsern Geist einwirkendes, ihn bestimmendes vorzustellen. Es dürfte demnach der Gedanke des Apostels etwa der sein: Die Gnadengesinnung unseres Herrn, die sich uns zuerst und grundlegend in seinem Tode offenbart hat, und die Liebesgesinnung Gottes, für die jener Tod ebenfalls der Beweis ist, seien stets in euch wirksam, indem sie euch Zuspruch u. s. w. bringen. Für diese Auffassung spricht auch eine Vergleichung mit 2 Kor. 12, 9, wo durch die Worte: „meine Kraft kommt in Schwachheit zu völliger Wirksamkeit" die Versicherung, daß dem Apostel seine Gnade genug sei, bgründet wird. Die Gnade des Herrn, und gleicherweise die Liebe Gottes, wird eben wirksam durch Trost, Hoffnung u. a., was sie in den Gläubigen erweckt.

4. Wir können nun zur Beantwortung der Frage übergehen, warum Paulus die *χάρις* Christi der *ἀγάπη* Gottes voranstellte.

Es bedarf keines Beweises, daß in dem ganzen Heilswerke Christus als der Vermittelnde gedacht ist. Nun liegt es in der Natur der Sache, daß uns bei allem, was in den Bereich unserer Anschauung tritt oder Gegenstand unserer inneren Erfahrung wird, die Mittelursachen eher zum Bewußtsein kommen als die letzten. Ich möchte sodann darauf hinweisen, daß, wo es sich bei Paulus um einen Unterschied von früher und später ins Bewußtsein fallenden

Digitized by Google

Dingen handelt, die ersteren von ihm zuweilen selbst dann voran-gestellt werden, wenn sie der Bedeutung nach den letzteren nach-stehen. So heißt es 1 Thess. 1, 6: *μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τ. κυρίου*; ebenda 2, 10: *ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός*. Im ersten Falle war den Thessalonichern das Vorbild des Apostels das näher liegende, weil es ihrer unmittelbaren Anschauung sich darbot; im letzteren war die Zeugenschaft der Genannten beweiskräftiger als die Gottes, weil sie jene ihrem eigenen Bewußtsein ohne weiteres entnehmen konnten, während diese den Glauben an die Wahrheitsliebe des Apostels bedingte, um Beweiskraft zu haben. Ähnlich erklärt sich auch Gal. 1, 1: *Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰοῦ Χροῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*. Die Stellung der beiden Personen der Gottheit bei diesem Briefanfang ist gewiß als ein Reflex der besonderen Art seiner Berufung in dem Bewußtsein des Apostels anzusehen [1]).

Wie sehr aber überhaupt für ihn alle Aneignung des Heils von einer Beziehung des Menschen zu Christo ausgeht, beweist die Fundamental-Stelle Röm. 3, 21—26, welche klar erkennen läßt, daß die in die Sinnen fallende, durch den Tod Christi bewirkte Darstellung der Gerechtigkeit Gottes (vgl. *πεφανέρωται* V. 21 mit *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* V. 25) die Voraussetzung für den Heilsglauben ist (*ἱλαστήριον διὰ πίστεως* V. 25).

Übrigens haben wir schon 2 Thess. 2, 16 f. eine frühere, teils unvollständigere, teils längere Form unseres Segenswunsches: *αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰοῦς Χρὸς καὶ ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς καὶ δοὺς παράκλησιν αἰωνίαν καὶ ἐλπίδα ἀγαθὴν ἐν χάριτι, παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας καὶ στηρίξαι ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ*. Hier fehlt noch der heilige Geist, die *χάρις* steht an einer anderen Stelle, aber die Liebe Gottes kommt zum Ausdruck, und die Aufeinanderfolge der beiden

---

1) Weniger klar ist mir der Grund für die Voranstellung von *τ. Χροῦ* Eph. 5, 5. Vielleicht ist sie bei dem ethischen Gepräge des ganzen Abschnitts dadurch veranlaßt, daß nach V. 10 das Urteil des *κύριος* zunächst in Betracht kommt, von welchem dann auch die Zugehörigkeit zu seinem Reiche abhängt.

Digitized by Google

ersten Personen ist die nämliche. Es darf wohl auch bemerkt werden, daß an diesen Worten unsere Auffassung von den ersten beiden Teilen des Segenswunsches, wie sie am Schlusse von 3. kurz dargestellt ist, eine starke Stütze hat.

5. Nunmehr wäre von der κοινωνία τ. ἁγίου πνεύματος zu reden.

Ich fasse dieselbe mit Meyer: Teilhabung an dem heiligen Geiste, wie 1 Kor. 10, 16 κοινωνία τ. αἵματος, τ. σώματος Χροῦ Teilhabung an dem Blute, an dem Leibe Christi heißt. Der Gedanke des Apostels ist, der heilige Geist möge beständig in ihnen wohnen und wirken. Wie diese Wirksamkeit gedacht ist, läßt sich aus dem Inhalt der beiden ersten Teile des Segenswunsches schließen: auch hier werden wir anzunehmen haben, daß der Apostel Dinge, die zum Wachstum des christlichen Lebens und zur Vollendung des Heils bei den Lesern dienen konnten, im Sinne hatte, wie denn auch Röm. 15, 13 den Lesern gewünscht wird, sie möchten an der Hoffnung in Kraft heiligen Geistes zunehmen, oder wie Phil. 1, 19 der Apostel für gewiß hält, das feindselige Verhalten einzelner werde ihm durch Gebet der Leser und Handreichung des Geistes Christi zum Heil dienen, wie 2 Kor. 5, 5 der heilige Geist das Unterpfand genannt wird, wie Eph. 1, 13 es heißt, daß wir gläubig geworden in ihm versiegelt werden u. a. m. — Zuletzt wird übrigens alle Wirksamkeit des heiligen Geistes auf das Heil der Gläubigen abzielen.

Schließlich ist die Voranstellung von ἁγίου zu beachten, was bei Paulus, wenn ich recht sehe, nur noch 1 Kor. 6, 19 und, mit Ausnahme von Matth. 28, 19, sonst nur in den Schriften des Lukas (Luk. 12, 10. 12. Apg. 1, 8; 2, 38; 9, 31; 10, 45; 15, 28; 16, 6) vorkommt. Πνεῦμα ἅγιον ist ein stehender Begriff, bei dem das Beiwort ebenso wie bei ζωὴ αἰώνιος ohne Veränderung des Sinnes auch fehlen kann. Die Voranstellung des Beiwortes bezweckt daher nicht, wie etwa Matth. 12, 35 bei ἀγαθός und πονηρός, den Gegensatz gegen den das kontradiktorische Gegenteil involvierenden Begriff hervorzuheben. Überdies dürfte ein Adjektiv, das den absoluten Gegensatz von ἅγιος ausdrückt, schwerlich vorhanden sein. — Gewiß ist es nicht zufällig, daß auch

Digitized by Google

in der Taufformel Matth. 28, 19 das ἁγίου voransteht. Der innere Grund ist wohl der, daß in beiden trinitarisch gestalteten Aussagen, gegenüber den beiden anderen Personen der Gottheit, das göttliche Wesen des heiligen Geistes hervorgehoben wird. Es läßt sich aber fragen, auf welche Thätigkeiten desselben diese Hervorhebung besonders hinführe und welche Gedanken sie sonst in den Lesern zu erwecken geeignet sei. Darüber belehren uns am besten wohl die übrigen Stellen, wo ἅγιος mit πνεῦμα verbunden voransteht. Es kommen da, wenn ich recht sehe, wesentlich drei Momente in Betracht: 1) die absolute Zuverlässigkeit des heiligen Geistes in der Lehre und Leitung, aus der sich die unbedingte Pflicht des Gehorsams für den Gläubigen ergiebt (vgl. Luk. 12, 12. Apg. 1, 8; 15, 28; 16, 6), sodann 2) die Freudigkeit und der Zuspruch, welche er denselben gewährt (Apg. 4, 31; 9, 31), 3) endlich der völlige Gegensatz gegen alles Unreine und Sündliche, der zu seinem Wesen gehört, worin zugleich eine Warnung vor allem Unreinen und Sündlichen liegt (Luk. 12, 10. 1 Kor. 6, 19. Apg. 2, 38); auch Apg. 10, 45 läßt sich nach diesem Gesichtspunkt beurteilen, sofern das Staunen der Juden über die Ausgießung des heiligen Geistes auf die in ihren Augen als unrein geltenden Heiden (vgl. Gal. 2, 15) auf die Vorstellung des heiligen Geistes als des absolut reinen hinführt. Es ist das freilich eine Betrachtung, die weniger der Exegese als der biblischen Theologie angehört. Denn was hier Paulus bei der Voranstellung von ἁγίου im einzelnen gedacht, ob er die genannten Momente sämtlich im Auge gehabt oder welche unter ihnen, läßt sich mit Sicherheit wohl nicht sagen; aber es ergiebt sich doch daraus, was für unsere Untersuchung nicht ohne Belang ist, daß die genannten Stücke, welche nach der Schrift zur Wirksamkeit des heiligen Geistes wesentlich gehören, für die Weiterentwickelung des christlichen Lebens und Vollendung des Heils in mehr oder weniger ähnlicher Weise in Betracht kommen wie die im Zusammenhang mit der Gnade des Herrn Jesu Christi und der Liebe Gottes oben angeführten, mit denen sie sich auf einer Linie bewegen. Für die Auslegung aber dürfte hier festzuhalten sein, daß die Voranstellung von ἁγίου im allgemeinen eine Weisung für die Leser in-

betreff eines dem Wesen des heiligen Geistes angemessenen religiös sittlichen Verhaltens ebenso einschließt, wie dies 1 Kor. 6, 19 unzweifelhaft der Fall ist.

6. Schließlich versuchen wir, die drei Teile des Segenswunsches im Zusammenhange zu verstehen.

Der christliche Glaube geht immer wieder und immer zuerst auf den Tod Christi zurück. Denn er ist in erster Linie das Vertrauen auf den Gott, der den Sünder rechtfertiget (Röm. 4, 5), die Rechtfertigung aber beruht objektiv in dem Tode Christi (Röm. 5, 9), subjektiv aber leitet sich jenes Vertrauen, welches die Rechtfertigung bedingt, aus dem Tode Christi her (Röm. 3, 24—26). Mit dem Tode Christi hängt der weitere Fortgang des Heilswerkes zusammen. Er vermittelt uns den Frieden Gott gegenüber, er gewährt uns den Zugang in die Gnade (Röm. 5, 1 f.), deren Herrschaft das das Christenleben Bedingende und Bestimmende ist (ebenda V. 21). Mit dem Tode Christi, sofern derselbe Rechtfertigung und Versöhnung bringt, ist auch, das entsprechende subjektive Verhalten vorausgesetzt, die Vollendung des Heils gegeben (Röm. 5, 9 f.). Somit giebt er den Ausblick auf die ewige Errettung.

Alles jedoch nur, weil uns durch ihn die Liebe Gottes offenbar wird, die uns in dem Tode Christi den Beweis ihrer über menschliches Vermögen hinausgehenden Stärke gegeben hat (Röm. 5, 3—8). In der Liebe Gottes aber beruht unsere Vorherbestimmung zur Kindesannahme (Eph. 1, 4 f.), unser Leben in Christo (ebenda 2, 4 f.), die Gewißheit unserer Erwählung (1 Thess. 1, 4), ewiger Zuspruch und gute Hoffnung im allgemeinen, wie Aufrichtung der Herzen und innere Befestigung im einzelnen Falle (2 Thess. 2, 16 f.). Das Bewußtsein der Liebe Gottes stärkt insonderheit unsere Hoffnung auch durch die Trübsale in der Weise, wie dies Röm. 5, 3—5 ausgeführt ist. Vor allem haben wir in dem Bewußtsein der Liebe Gottes die Gewißheit, daß uns Gott alles das, was zu unserem Heil noch fehlt, nicht versagen werde, und sind fest überzeugt, daß uns nichts von derselben werde scheiden können (Röm. 8, 31—39).

Von der Liebe Gottes wissen wir aber nur durch heiligen Geist, Röm. 5, 5. Das Nämliche ist in anderer Form 8, 16 ausgesprochen: Der Geist für sich legt in Gemeinschaft mit unserem

Digitized by Google

Geist ein Zeugnis dafür ab, daß wir Gottes-Kinder sind [1]). Bedenken wir weiter, wie nach Röm. 5, 6—8 die Liebe Gottes wesentlich in der Hingabe Christi in den Tod sich darstellt, diese aber als Christi That gedacht seine *χάρις* ist, so geht daraus hervor, daß wir auch von der *χάρις* Christi nur durch den heiligen Geist Kunde haben (vgl. auch 1 Kor. 2, 7—10). Er vermittelst die Kenntnis der objektiven Thatsachen, die mit beiden in Zusammenhang stehen (unsere Erwählung, Rechtfertigung u. s. w.), wie er die subjektiven inneren Erfahrungen bewirkt, die, als von beiden abhängend, bezeichnet wurden (Freudigkeit, Hoffnung, Geduld in Trübsal u. a. m.). Umgekehrt aber ist auch seine Wirksamkeit in den Gläubigen durch das Geschichtliche, für welches die Gnade Christi und die Liebe Gottes den unsichtbaren Hintergrund bildet, bedingt. Namentlich ist sie unzertrennlich von der Person Christi, wofür u. a. der Umstand, daß heiliger Geist und Geist Christi, Einwohnen des letzteren und Christi selbst in den Gläubigen miteinander vertauscht werden (vgl. Röm. 8, 9 f.), ein Beweis ist. Aber auch *πνεῦμα θεοῦ* wird in demselben Zusammenhange der heilige Geist genannt (V. 9).

Alle von den drei Personen der Gottheit prädizierten Thätigkeiten haben das nämliche Ziel, und die drei Teile der Aussage enthalten nun eben die Gesamtheit der Faktoren, deren Ineinandergreifen für unsere ewige Errettung wirksam wird. Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi weist zurück auf eine Thatsache (Christi Tod), an die sich andere, teils ein für allemal geschehene (wie Christi Auferstehung), teils an den einzelnen Gläubigen sich immer

1) Vgl. dazu Otto Römerbrief, welcher richtig bemerkt (II, S. 50): „*Αὐτὸ τὸ πνεῦμα* ist der Gottesgeist in seinem Für-sich-sein", doch, meine ich, nicht richtig fortfährt: „und steht in Beziehung zu dem *πνεῦμα υἱοθεσίας* (bezw. *πνεῦμα δουλείας*)". Vielmehr ist durch das vorangestellte *αὐτό* der Gedanke ausgeschlossen, daß der Geist als rein göttlicher von anderer Seite bestimmt, etwa mit menschlichem Geist vermischt und dadurch in seiner Zuverlässigkeit alteriert sein könnte. Man vergleiche auch, was Otto an demselben Orte (S. 128 ff.) zu *αὐτὸς ἐγώ* sagt: „Es setzt eine Diremtion zwischen Ich und Ich; und zwar in der Weise, daß *αὐτός* das eigentliche, ursprüngliche Ich von dem, was aus dem Ich sonst noch geworden ist, oder was es accidentell an sich hat, unterscheidet." Richtig.

Digitized by Google

neu vollziehende (wie Rechtfertigung, Erneuerung) anschließen. Die Liebe Gottes weist auf den persönlichen Urheber des Heils als letzten Grund desselben hin, der ebensowohl die genannten Thatsachen zu unserem Heil geordnet hat oder noch ordnet, wie er in das Leben der einzelnen besonders eingreift, auch das Widrige ihnen zum Segen gestaltend (Röm. 5, 3—5), ja alle Ereignisse zu ihrem Besten zusammenwirken lassend (ebenda 8, 28). Der heilige Geist endlich ist das Organ, mittels dessen Gott durch den Einzelnen auf die Gesamtheit und durch diese wieder auf den Einzelnen zurückwirkt. Er ist die bei allen Gläubigen gleiche göttliche Gabe, durch welche die soeben erwähnten, mit der Gnade Christi zusammenhängenden, überall gleichen Thatsachen, soweit sie im Subjekt vor sich gehen, bewirkt, aber auch die in seiner Liebe begründeten Absichten Gottes durch die besonderen Lebensführungen bei den Einzelnen erreicht werden, die im wesentlichen darauf hinauslaufen, daß in gewisser Weise auch die Leiblichkeit, in den Prozeß der inneren Erneuerung hineingezogen, etwas von dem Ewigkeitscharakter des heiligen Geistes annimmt, so daß Gott endlich unsere doch sterblichen Leiber lebendig machen wird durch den in uns wohnenden Geist Christi (Röm. 8, 11).

2.

Zwei Lutherworte,

mitgeteilt aus der Zwickauer Ratsschulbibliothek

von

Lic. Dr. Otto Clemen.

Psalm. CVII.

Misit verbum suum et sanauit eos.

Mundus facile credit verbum esse verbum, id est aliquem sermonem hominis, sed verbum Dei esse, id vero non

Digitized by Google

credit. Tamen sanari certe cupiunt et ut bene sibi sit, id est fructum verbi cupiunt sc. salutem et felicitatem. aber es heisset verbum suum, suum verbum, Dei verbum. Isti vero verbum suum id est porcorum et shopharum (scropharum!) sc. carnis sensum quaerunt, cuius et fructum ferent sc. corruptionem pro sanitate et felicitate, id est infernum.

1542 Mart. Luth. D.
Augusti 8.
Ex autographo ipsius Lutheri
transscriptum anno 88 ex
biblijs Leopoldi Kolbels a
Geising tum capitanei
Cometauiensis.

Auf das Vorsatzpapier von Folioband XX. I. 2 von Petrus Poach geschrieben.

D. Mart. Luth.

Ach halle du werte Stadt, Der Barmhertzige Got erhalte dich, das du nicht gar versinckest. Du hast ie Gottes Wort lieb, darum wird dich Got erhalten. O Leipzig du bist ein boser Wurm, dich wird gros vnglück vbergehen. Ich wils aber nicht erleben. Aber die schuler, die auff der gassen vor der thür singen, die werdens erleben. Leipzig ist wie Sodom und Gomorrha mit hurerey vnnd wucher vberschüt. Darumb kans inen nicht wohl gehen. Ich bin da gewest, ich will nicht mehr hinkomen.

Haec dixit 12 Feb. 1546
qui fuit sextus dies ante
obitum suum.

In das Oktavbändchen XX. IX. 16 von Andreas Poach eingeschrieben, der sich als Eigentümer bezeichnet: Andreas Poach Ilenburgensis Halae Saxonum 1544.

Digitized by Google

3.

Miscellen zur Reformationsgeschichte.

Von

Lic. Dr. Otto Clemen in Zwickau.

I.

Hübsche liebliche Reymen, gemeiniglich auß drugken den laüff diser belt[1]).

Die beil ich mir mach zw schigkenn vil,
So kümt mir vfft mancher feder kyl
Zu henden von begen der Astronomeüschen kunst.
Dem nach ich iczunt beger den bergman mit grosser gunst,
Der mir hat helffen gar fleisiglich dichten wol,
Dar vmb vnß got in rechtem glauben halten ßol.
Alle stendt der berlt haben sich vorkert,
Dar vmb birt mit manchen plagen si groß gemert.

---

1) Handschriftlich auf den letzten zwei Seiten des Böcking, Opp. Hutteni index XXVIII, 3* (= Weller, Repert. typogr. 1424) verzeichneten Drucks in Sammelband XXIV. XII. 20 der Zwickauer Ratsschulbibliothek. Verse 7—18, 53—56, 87—90, 97—100 stehen am Schluß von Weller, Suppl. I, 144. Rep. typ. Nr. 1091, 1930, 3105 (vgl. F. W. E. Roth in den Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz XIX S. 60) und Zw. R. S. B. VIII. VII. 8, 30 (= Weller 1091?): Eyn auszug etlicher | Practica vnd Propheceyen. Sibille | Brigitte, Cirilli, Joachim des Abts, Methodij, vñ bruder Rein- | hartz, wirt weren noch etzliche jar, vñ sagt võ wunderlichẽ dingẽ. Holzschnitt, worin 1518. 1519. 8 ff. 8b weiß. Verse 7—18 am Schlusse von Weller 879 u. 1092.

Das Auftreten der Schreibung eines b im Anlaut für w ist eine Eigentümlichkeit des bayrischen Dialektgebietes, die sich schon seit dem 13. Jahrhundert nachweisen läßt. Vgl. Weinhold, Bairische Grammatik (Berlin 1867) § 124. — In dem Drucke Weller, Repertorium typographicum Nr. 1350 (Leipzig, Melchior Lotter 1520) steht Bethyn für Wettin. Auch Stephan Roth schreibt gelegentlich z. B. Wunderbergk (Wunderwerk), firbitz (Fürwitz).

Digitized by Google

Die selbigen stendt sint manchfalt,
Wi si den hernach werden vorczalt.
Precepta dei werden versmecht,
Membra dei mit flüchen vnreicht. (Druck richtig: vnrecht)
Virtus wirdt yczundt nichts mer geacht,
Die Redligkeit nun gar wenig macht,
Charitas ist gancz gestorbenn,
Veritas ann allen orthen vordorben,
Pax ligt in kranckheit sere,
Justiciam findt man nindert mere,
Lex ist vberall blindt,
Honor mit allem grad verschwindt,
Guter meinüng sint arm alle stendt,
Seinde mal eigenner nucz den menschen blendt.
Principes werden genczlich kinder,
Episcopi sehendt durch dy finger,
Consules müssendt die land regiren,
Prelaten thun das volgk verfuren,
Religiosi haben nicht geistlich leben,
Dij Nünnen woln nicht vff reformirn geben,
Nobiles halden sich zw stelen vnd zw rauben,
Mercatores vnd artifices halten kein gelauben,
Pastores begern der wol vnd nicht der schaff,
Oues keren sich wenigk an ire straff,
Clerici bose beyspil geben,
Populus thut auch darnach leben,
Judices achtent alles nach günst,
Nequiciam heist man iczunt künst,
Fratres achtent der regel nicht groß,
Der menschen sind vil Sodome gnoß,
Scelus soldt nicht vngestrafft bleiben,
Potentes thuns am meisten treyben,
Commünitas ist selden ein,
Respublica meret sich klein,
Canonici prassen tag [tag] vnd nacht,
Simoniam haben si in guter acht,

Ecclesia birdt gancz vbel vorsorgt,
Malicia wirdt iczunt geborgt,
Adulterium ist nicht mher schandt,
Vsura erbecht (Druck: erwechst) in allem landt.
Aduocati vnd procuratores sachen vorzihen,
Juristen das rech vor gelt verkauffen vnd thun bigen,
Fraudes, dolos zeucht man herfur,
Canones vnd leges bleibent hinder der thur.
Mit der superbia ist iderman vol,
Rustici sint aller betrugkeit voll,
Luxuria ist iczunt kein schandt,
Gula regirt durch alle landt,
Ira erschregt di armen,
Inuidia lest sich erbarmen,
Ociositas bringt laster vil,
Ebrietas ist auch in dem spil,
Diuicie iczunt den menschen regirn,
Auaricia an allen forcht thut in fueren,
Virginitas ist an alle czucht leben,
Die gukeith findt man selden schüeben,
Senffmutikeit ist gar vorschwunden,
Messikeit birdt nicht mher gefunden,
Zucht birt seher bei den iungfrawenn versmecht,
Gehorsam ist nindert gefunden recht,
Heilikeyt dem menschen selczem ist,
Paciencia langksam in den herczen gist,
Probitas birt betrogen,
Innocencia birt belogen,
Armüt birdt versmecht groß,
Dar auß alle vntügent flos.
Religio krenket sere,
Der boltat dangt man nicht mere,
Consciencia nicht mer gelten bil,
Confessio birdt gemeidt vil,
Contricionem lacht man ann,
Satisfaccioni ist man gram,

Digitized by Google

Mitleiden ist gar borden bilt,
Pietas ist barlich gestilt,
Todt schlagung ist borden breidt,
Periurium ist nimant leidt,
Verreterrei ist borden berdt,
Gut gerucht ein yeczlich begerdt.
Getrauheit ist borden klein,
Falsitas allenthalben gemein.
Dar zw sint kümmen geschlichen di hypocriten,
Stacionarii auff grossen pferdenn geritten,
Ambrosiaten lauffen in dem lande,
Manch dingk kumt iczunt zuhanden,
Schlech seczen sy barlich ire bordt,
Auff das si triben die gnade vort,
Do rufft er an den Romischen Stull,
Auff das er vorbring vnlust in dem pfull:
„Turgken, Sarracener vnd Behm sal man erschlagen,
Szo bol mir vil guter daruon in der barheit haben."
Die gancze belt birdt alßo durch zogen,
In consciencia mea, es ist nicht erlogen.
Der alle dingk geschaffen hat,
Der schaff disem gebruch ein radt!
O gütiger Jesu, gnad vnß vorlei,
Mit deiner mutter bon vnß bei!
In dem rechten glauben laß vnß vorscheiden,
Das birdt [lies: bir] nicht berdenn angesehen vor di [fur di] heiden!
O mutter christi, hilff vnß allen hi zw bonen,
Do bir allebege mit der engellischen schar got loben!

A M E N.

Digitized by Google

II.

Carmina Rhome affixa de administratione Leonis pontificis anno primo sui pontificatus[1]).

Vt Leo se redimat, primi dat debitor anni
Ęs totum, quamuis nec satis illud erat.

Anno. 2.

Tolleret vt fratrem regali coniuge, Juli
Omnia funduntur ęra relicta sibi.

Anno. 3.

Sponte sub imperio venerant quę moenia Petri,
Vt domui faveat, Rex ea Gallus habet.

Anno. 4.

Cogitur interea proprias dux linquere sedes,
Occupet iniustus vt sua regna nepos.

Anno. 5.

Bellat inexpertus, penitusque absumitur aurum,
Sed reparat pretio, vendite Christe tuo.

Christus loquitur:

Me dudum Scarioth, me Gorgia [alij Boria] vendidit, insta
Nunc Medices scando sydera. Roma, vale!

Petrus loquitur:

Quando mihi dabitur sub tecto viuere? quando
Mortua gens Decimi tota Leonis erit!

Comparatio Leonis et Julii:

Differat a domino quam Julius ipse Leone,
Discere ab amborum nomine, Rhoma, potes:
Julius est hominis, bruti Leo: Julius egit,
Quę suasit ratio, quod libet, iste facit.
Scorta olim Sextum Julium rexere, cynedi
Nunc scurrę Decimum. ve tibi, Roma potens!

---

1) Von Stephan Roths Hand in Mischband XXIV. VII. 3 der Zwickauer Ratsschulbibl. Diese Distichen stehen weder unter den von Flacius gesammelten Varia doctorum piorumque virorum, De corrupto Ecclesiae statu, Poemata, Ante nostram aetatem conscripta, Basileae 1557 noch in Johan. Wolfii Lectionum memorabilium centenarii XVI, Lauingae 1600.

Digitized by Google

Papa noster, qui es Rhomę. Amplificetur nomen tuum, adueniat scandalum tuum, fiat symonia tua sicut in urbe, ita et in orbe, Pingue sacerdotium da nobis hodie, et dimitte nobis peccamina nostra, sicut et nos remittimus pecunias nostras. Et ne nos inducas in excommunicationem, sed libera nos ab omnibus bonis. Amen.

III.

Quartmischband XIX. VIII. 31 der Zwickauer Ratsschulbibliothek, enthaltend zum größten Teile Lutherdrucke aus den Jahren 1518 und 1519, weist auf der Innenseite des Vorderdeckels unter einem handschriftlichen Inhaltsverzeichnis die Bemerkung auf: Conuētus Erphordieñ frm: eremitarũ: s. Augustini 1519 f. J. h. R.: — In Quartband XX. VIII. 1 findet sich an derselben Stelle folgender Eintrag: Conuentus Erffurdeñ. frm. augustineñ: 1520. F. Jo: Hersf: — Von Johann von Hersfeld, der 1518 Prior [1]) und 1520 Subprior war, stammen also die Einträge her [2]). Das folgende Inhaltsverzeichnis des erstgenannten Bandes beweist, mit wie regem Interesse schon 1519 die Erfurter Klosterinsassen den Fortgang der Sache Luthers verfolgten.

1. = Weimarer Ausgabe I 644, 2.
2. = W. A. I 646 A.
3. = W. A. I 523 B.

---

1) s. u. Nr. 10.

2) Kolde, Die deutsche Augustiner-Kongregation 1879, S. 416. Auf Nr. 10 in dem oben erwähnten Bande XX. VIII. 1 = W. A. VII 195 B die Widmung: Recipiat pr̃. Jo Hirsfeldeñ subprior Augustinianꝰ.

3) Später waren die Bände Eigentum des Zwickauer Rektors Christian Daum, wie mehrere Bemerkungen von dessen Hand beweisen. Sie sind also wahrscheinlich ebenso gewandert wie die W. A. IX 1 verzeichneten Bände, in denen sich Randbemerkungen von Luthers Hand finden: Erfurter Augustinereremitenkloster — Andreas Poach — Petrus Poach — Daum — 1694 Stadt Zwickau. Der Band XIX. VIII. 31 ist also kaum jemals im Besitze Stephan Roths gewesen (gegen Buchwald, Stephan Roth in seiner litterarisch-buchhändlerischen Bedeutung für die Reformationszeit, Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels XVI [1893] S. 19 Anm.).

Digitized by Google

4. = W. A. II 3 A (das berühmte Exemplar ohne die geschwärzte Stelle, s. W. A. IX 205).

5. = W. A. II 35 B.

6. = W. A. I 636 C.

7. = W. A. II 41 A.

8. = W. A. I 325 B.

9. = W. A. I 318 H.

10. = W. A. I 376 A. Handschriftlich auf dem Titelblatt: Ven. p. Joāni Hirſsfeldieñ. | priori erphurdieñ.

11. = Kawerau, Caspar Güttel, Zeitschrift des Harzvereins für Geschichte und Altertumskunde XIV S. 109, II.

12. Eyn Sermon von dem Ablas | vnd gnade, durch den Wirdigen doctorem | Martinū Luther Augustiner tzu | Wittenbergk :⁚: | 4 ff. 4[b] weiß. fehlt W. A. I 240 ff.; auch nicht = Dommer Lutherdrucke Nr. 6, wo: doctorum |

13. Eyn Freyheyt deß Sermons | Bebstlichen ablas vnd gnad| belangend Doctoris Martini Luther widder | die vorlegung, ßo tzur schmach seyn, vnd | desselben Sermon ertichtet. | 8 ff. 8[b] weiß. fehlt W. A. I 380 ff. Nr. 12 u. 13 Drucke von Joh. Grunenberg in Wittenberg.

14. = W. A. I 327 g.

15. = W. A. 153 A.

16. = Weller, rep. typogr. Suppl. II 461.

17. = W. A. 131 C. Handschriftl. auf dem Titelbl. Philipp. Lango. D.

18. = W. A. II 75, 2.

19. = W. A. I 687 D.

20. = W. A. I 156 C.

21. Panzer, Annalen I Nr. 871. — Übersetzung von Baptistae Mantuani sylvarum lib. II sylva IV (opp. omnia Bononiae 1502 fol. 45). Goedeke, Grundriß[2] II, S. 225, Nr. 24. Mosen, Hieronymus Emser (Halle 1890) S. 64 Nr. 14, und Kawerau, Hieronymus Emser (Halle 1898) S. 117 Anm. 50 haben diesen Druck nicht erlangen können. Genauer Titel nach dem andern Exempl. der Zw. R. S. B. (XVII. X. 116) bei Wacker-

Digitized by Google

nagel, Kirchenlied I 376 und danach bei Falk, Die deutschen Sterbebüchlein (Köln 1890) S. 23.

IV.

Die Beschlüsse des um Epiphanias 1522 in Wittenberg unter dem Vorsitz des Wenzeslaus Link zusammengetretenen Convents der Augustiner aus Sachsen, Thüringen und Meißen liegen uns in zwei Rezensionen vor, einer ausführlicheren, in der sie Caspar Güttel Spalatin mitteilte (Spalatini annales bei Kapp, Kleine Nachlese II 531, und Mencke, Script. rer. German. II 610) und einer kürzeren: C. R. I Nr. 136 (Kolde, Die deutsche Augustinercongregation 1879, S. 378, Anm. 3. Reindell, Doktor Wenzeslaus Linck 1892 I S. 168. 273, Anm. 3). Kolde hält den „strikter gefaßten Text im C. R. für den behufs des Drucks redigierten, offiziellen“. Zum Beweise dafür führt er den deutschen Originaldruck der Beschlüsse an (Titel genau: Schlusze der Augusti | ner Veter yn yhrer versamlung | tzu Wittenberg, gestellet, | die trostlich tzu horen | seind den armen | gefangenē ge | wissen.), der „lediglich eine Übersetzung des Textes im C. R. ist“. Weder Kolde noch Reindell kennen jedoch den lateinischen Originaldruck, den die Zwickauer Ratsschulbibliothek in zwei Exemplaren besitzt: SYNODI AVGVSTI | NIANORVM DE | LIBERTATE | MONA- | CHO- | RVM SENTEN- | TIA. | WITTEMBERG. | Titelbordüre Dommer, Lutherdrucke S. 237, Nr. 75 A, Druck von Melchior Lotter in Wittenberg. 2 ff. 4. Nur folgende unwesentliche Varianten von dem Text in C. R. sind zu verzeichnen: p. 456 Z. 2 Vuittembergam; p. 457 Z. 2 sequetur; Z. 10 hominibus; Z. 15 vel (audituri); Z. 16 (modo) ne; p. 458 Z. 2 (apti) docendo verbo; am Schluß fehlt: Anno M.D.XXI.

V.

Die von C. Krafft in den „Briefen und Dokumenten aus der Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert“ [1875] S. 8 [daraus abgedruckt bei Hartfelder, Melanchthoniana paedagogica 1892 S. 82 f.] nach einer Abschrift in der Bremer Stadtbibliothek mitgeteilte Aufforderung Melanchthons an die Wittenberger Studenten

Digitized by Google

zur Anhörung der Studien- und Sittengesetze findet sich in Abschrift Stephan Roths in Mischband XXIV. VII. 12 der Zwickauer Ratsschulbibliothek. Varianten: Krafft Z. 2 nach iubemus: hodie; Z. 3 st. prima: decima; Z. 6 st. a religiosissimo Magistratu: religiosissime a magistratibus; Z. 7 nach autem: hoc; st. conditoribus: autoribus. Wichtig ist, daß am Schluß in unserer Handschrift steht: Anno MDXXIII; Kraffts Vermutung, daß diese Gesetze aus Melanchthons erstem Rektorat (18. Okt. 1523 — 1. Mai 1524) stammen, wird dadurch bestätigt.

VI.

Zwei Briefe an Mutian.

Die beiden im folgenden abgedruckten Briefe an Mutian fanden sich im Folioband XX. III. 9 der Zwickauer Ratsschulbibliothek. Der Stimmungsbrief des Erasmus (von ihm war bisher nur ein Brief an Mutian bekannt: Gillert, Der Briefwechsel des Conradus Mutianus Nr. 579) ist der Innenseite des Einbandvorderdeckels aufgeklebt, so daß die Adresse nicht mitgeteilt werden konnte. Der Brief Johann Fabris, der übrigens, worauf mich Herr Pfarrer Pätzold in Großgröbern i. V. freundlichst aufmerksam gemacht hat, von der Hand des Sekretärs Fabris, Andreas Wagners aus Hermannstadt in Siebenbürgen[1]), geschrieben ist, ist vor dem Titelblatt eingeklebt.

S. Semper amaui Mutianum meum, ob singularem animi candorem, nunc magis etiam amo ob ętatis ęqualitatem. Mea senectus in hoc rerum alio sese vertentium confinium incidit. de omnibus bene mereri studens discerpor ob omnibus. Tutius erat de saxis bene mereri quam de talibus hominibus. Sed ita visum est superis. posteri ferent ęquiorem vti spero sententiam. Ego ad extremum vsque vitę diem pergam mei similis esse. Quamquam quem non capiat taedium omnium studiorum in tam peruersa mortalium ingratitudine? Clamant me rebellare euangelio. vtinam isti pari sollicitudine proueherent! Clamant me corruptum praeda,

1) Vgl. Joh. Ficker, Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses 1891 S. 191.

quum ego omnia oblata recusarim, non sine capitis mei periculo, ne me praeberem addictum ei parti, quę mihi non in totum probatur. Nunc, quum quidam furiosis consilijs eo rem deduxerunt, vt videatur imminere atrox tumultus, mihi imputant. Non dubito, quin et Luterus oderit quorundam intemperias. Sed nec Luterum videntur audituri. Dominus Jsus seruet te incolumem, vir optime! Basilee postridie pasche [28. März] An. 1524.

Erasmus tuus
ex animo.

Darunter von anderer Hand:

Cunrado Mutiano
D. Erasmi Rotherodami manus.

S. D. Postquam a Friburgo solueras, Doctissime Ruffe, nunquam intelligere potui, vbinam degeres, Et in hac rerum Turbine qualem hominem ageres. Tandem, quod votis omnibus desideraui, Te sospitem et incolumem esse quodam Erfordiano magistro referente cognoui. Que res certe non parum gaudij attulit. Te nobis etenim eo seruatum esse credo, quo tua doctrina, Tua denique eloquentia, qua ceteros mire precellis, nobis contra hereticos assistere queas, Id quod apprime necessarium esse iudico. Nam si tu tuique similes Arpocratis sacra uenerari ceperitis, Quis sese pro Hierusalem murum opponat? Quis loquetur potentias Domini? Vides Philisteum nostrum prodire eleuato corde, elatis oculis atque in mirabilibus super se. Vides illius pedes ueloces ad effundendum sanguinem. Quis non illi occurreret nisi male Christi lacte potatus? Et Tu, mi Mutiane, uelut alter Dauid, limpidissimis ex Jordane lapidibus, quos in sinum Tuum effudit Deus, frontem tam superbi Gigantis impingere potes. et quare non audes? Quare non congrederis? At omnia tempus habere cedendumque furori forsan existimas. nec in hoc absum a Tua sententia, sed iam pugna certandum esse puto, Quum sese hostis proprio ceperit ferire gladio, Id quod in sexcentis locis deprehendi posse non negabis. Et hanc venationem pulchram esse

Digitized by Google

duco, vbi feram cassibus irretitam sepe uideris. Exurge ergo, qui dormis. viriliter age, confortare et esto robustus! pugna pro Israel, pro fide, pro religione, alioqui talentum tibi creditum a Te cum indignatione magnus ille paterfamilias recipiet atque alteri dabit. fac, queso, rei periculum, et propediem! multos uidebis, qui Tecum in acie stabunt. Nec tibi deero unquam. Vale Norimberge xiij Marcij Anno a nato Jhesu MDXXiiij

Serenissimi Principis Ferdinandi Consiliarius
Joannes Fabri Doctor.

Adresse: Praestanti ac ornatissimo viro Domino Muciano Ruffo Canonico Gothensi necnon Juris Pontificij Doctori suo amico optimo atque prȩcipuo Gothae.

VII.

Aus den letzten Tagen des Erfurter Augustinerklosters.

Nachdem Wenzeslaus Link am 28. Januar 1523 als evangelischer Prediger nach Altenburg übergesiedelt war und am 22. Februar seine Vikariatswürde feierlich niedergelegt hatte, schien die deutsche Augustinerkongregation ganz und gar auseinanderzufallen. Eine kleine Partei indes erhob sich im Ingrimm gegen die Abtrünnigen, und es gelang ihr, die Trümmer der Kongregation noch für eine Weile zusammenzuhalten. Auf dem Kapitel zu Mühlheim bei Koblenz am 8. September 1523 wurde von den wenigen hier zusammengekommenen Vätern Johann Bethel von Spangenberg, Professor der Theologie [1]) und Prior von Eschwege, zum Vikar erwählt. „Es waren nicht mehr viele Konvente, deren Obödienz er sich rühmen konnte, und die Zahl derselben nahm fortwährend ab.“ Trotzdem trat Spangenberg erst 1529 zurück. Vgl. hierüber Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation und Johann von Staupitz, S. 384 ff. Wenn dieser jedoch nun S. 393 sagt, zur Zeit des Amtsantritts Spangenbergs sei das Kloster zu Erfurt „längst ver-

1) Vgl. zu diesem Titel Paulus, Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen, 1893, S. 20, Anm. 2.

Digitized by Google

lassen" gewesen, so ist dieser Satz doch etwas einzuschränken. Die folgenden drei Dokumente, die sich abschriftlich auf den Vorsatzblättern des ehemals dem Erfurter Augustinerkloster gehörigen Quartbands VIII. V. 22 der Zwickauer Ratsschulbibliothek fanden, zeigen, daß das Erfurter Kloster bis ins Jahr 1525 hinein vegetierte. Am 11. März 1524 (Nr. 1) schickt der Prior Adam Horn (1504 als sacristanus in Urkunden des Magdeburger Archivs nachweisbar: Kolde S. 415) einen der ihm untergebenen Brüder zu dem Erfurter Weihbischof Paulus Huthen [1]) mit der Bitte, diesen zum Priester zu machen. Derselbe Prior Adam Horn erhält am 31. Juli 1525 (Nr. 2) von Johann von Spangenberg die nachgesuchte Erlaubnis, das Kloster zu verlassen; — er scheint der letzte Insasse des Konvents gewesen zu sein, wie im Wittenberger Kloster der Prior Eberhard Brieger am längsten aushielt. Ins Jahr 1524 gehört wohl der Reisepaß (Nr. 3) für einen über Salza nach Eschwege zu Spangenberg entsandten Laienbruder; das Kloster war, wie die Schlußbemerkung vermuten läßt, damals schon fast verödet.

1.

Venerando in Christo patri Domino paulo ascaloniensi [1]) praesuli etc. Frater adam horn, pastor Domus Eremitane in erphurdia immeritus salutem et bene agere semper. Dignissime praesul, hunc fratrem meum N. (darüber: Ciriacum) Draconum cum consensu nostri conventus praesento vestre dignationi, humiliter rogans, ipsum ordinare velitis in sacerdotem, ad laudem Christi et ecclesie eius catholice nec non in augmentum cultus diuini ac in obsequium ordinis nostri augustiniani, et mercedem indubiam a Domino Deo pro opera vestra recipietis. Datum erfurdie anno salutis Christiane millesimo quingentesimo vicesimo quarto, quinto ydus marcij sub sigillo officij, prioratus mei anno 2°.

2.

Frater Johannes De spangenberg, sacre theologie professor et reverendissimi p. prioris generalis apostolica aucto-

1) Fr. Aug. Koch, Die Erfurter Weihbischöfe, Zeitschrift des Vereins für Thüring. Geschichte u. Altertumskunde VI, 86.

Digitized by Google

ritate per alemanniam augustiniane reformacionis vicarius generalis immeritus ordinis Eremitarum sancti augustini Dilectissimo filio ac venerabili p. f. N. horn, priori conuentus erffurdiensis eiusdem ordinis et voti, Salutem et in tribulacione terrena celestem consolacionem. Quoniam praefatus conuentus clarissimorum virorum virtutum et doctrinarum splendoribus hactenus illustris. Jam nunc tyrannorum ac scismaticorum temeritate et personis et rebus spoliatur prophanaturque, adeo, ut templum ipsum, prohibitis ab ingressu fratribus, suis spurcicijs sibi vsurpent heretici et scismatici [1]), Tu igitur cum alijs eiusdem conuentus patribus et fratribus talia et hijs similia passus, ex coniecturis probabilibus, Denique eciam et loco ipso et habitacione aut vi aut egestate pelli pertimescens, Rogasti humiliter. quatenus in eo casu tibi extra ordinis locum aliquantisper cum obedientia officij vicariatus liceat habitare. Cui tue petitioni, quantum phas est, condescendens Concedo, quatenus in casu necessitatis quae legem non habet, quem Deus dignetur auertere, vicinus conuentus nostre congregationis te colligere queat vel [, si] accessus ad aliquem non pateat, cum tuis amicis aut alioquin personis honestis seu etiam solus habitare valeas et nihilominus iuxta decentiam religionis tue conuersari, donec conuentus noster praefatus erffurdiensis ordini restituatur vel in alio conuentu congregationis nostre tibi de loco opportuno prouideatur. Vale itaque felicissime Deo optimo et cuncti[s] Christi fidelibus, ut obedientie filius, recommendatus! Datum erffurdie 1525 vltimo iulij officij sub sigillo.

3.

Frater N., erffurdiensis conuentus ordinis fratrum Eremitarum s. augustini prior immeritus. In domino ihesu salutem, itineris prosperitatem et pacem f. N. conuerso voti et ordinis eorundem. Causam habens te tangentem ad re. patrem magistrum N., sacre theologie doctorem, Nostre con-

1) Vgl. Paulus a. a. O., S. 104.

Digitized by Google

gregationis priuilegiate vicarium dignissimum, perferendam, Eapropter praesentium tenore te mitt[o] ad eundem, sic tamen, ut recta atque directa via ipsum in eschwegis per salczam transeundo quaeras atque illi obedias, Commendans te Christi fidelibus, ut te ut Christi famulum pro charitate colligant, dummodo te his confirmaueris scriptis. Vale et fac, ut Christus dominus et angelus eius tibi vite comites existant; alium enim ex nostris fratribus pronunc tibi comitem nequeo dare Datum etc.

4.

Die Flugschrift Sepultura Lutheri 1538.

Ein Beitrag zur Geschichte des antinomistischen Streites.

Von

D. G. Kawerau, Professor in Breslau.

Cruciger meldete am 14. Februar 1538 dem Freunde Veit Dietrich aus Wittenberg: His diebus hic prodiit libellus Justi Menii, titulo: sepultura Lutheri, in quo ille mirifice perstringitur, et tamen, Doctore volente, est editus (Corp. Ref. III, 496). Hummel, der in seiner Neuen Bibliothek von seltenen Büchern II, S. 125 (Nürnberg 1776) den Brief zuerst veröffentlicht hatte, bemerkte dazu, er habe nach dieser Flugschrift lange vergeblich gesucht, so daß er fast ihre Existenz bezweifeln möchte. Dann gab er, da ihm Strobel ein Exemplar derselben darlieh, in derselben Bibliothek S. 316 ff. eine Beschreibung desselben Büchleins und machte über seinen Inhalt Mitteilungen. Bretschneider begnügte sich, im Corp. Ref. auf diese Angaben zu verweisen, die Schrift selber blieb ihm unbekannt. Als dann G. L. Schmidt seinen Justus Menius (Gotha 1867) schrieb, bemühte er sich vergebens, ein Exemplar aufzufinden; „das Buch selbst scheint verloren zu sein“, schrieb er I, 240; er begnügte

Digitized by Google

sich daher damit, Hummels Angaben zu wiederholen. Aus diesem ist aber gerade das, was der Flugschrift ihren zeitgeschichtlichen Wert gab, gar nicht zu erkennen. Die hiesige Universitäts-Bibliothek besitzt ein (schon ziemlich abgenutztes) Exemplar, das mir jüngst in die Hände fiel. Mein Interesse wurde erregt, als ich darauf von gleichzeitiger Hand die Worte geschrieben fand: „In Antinomos M. Eislebē“, und darunter von anderer, aber gleichfalls sehr alter Hand die Bemerkung: „Sunt qui putant. hunc libellum a M L conscriptum“. Es wird sich lohnen, die seltene Schrift näher zu betrachten. Der Titel ist:

SEPVLTV- | RA LVTHE- | RI. | ❦ | Ecce quomodo moritur iustus. & | nemo est qui con- | siderat. | M. D. XXXVIII. | (Ohne Titeleinfassung; Titelrückseite bedruckt. 16 Bl. 4°, letzte S. leer; ohne Impr.)

Die Schrift ist ein Dialog; sie hebt an: „Dialogus. Personę huius Dialogi. Tautologus et Trophopagus“. Tautologus führt seinen Namen, weil er — ohne selber eine feste Meinung zu vertreten — dem andern gegenüber nur wiederholt, was er auf der Reise (in Italien und zuletzt in Frankfurt a. M.) andere Leute hat sagen hören. Und Trophopagus? ἡ τροφός heißt die Amme und pagus das Dorf. Somit ist Trophopagus kein anderer als Nic. Amsdorf! Hätte Hummel nicht den Namen falsch wieder gegeben, nämlich Trophophagus, und Bretschneider und Schmidt daher dieselbe falsche Schreibung angewendet, so würde diese so einfache Deutung des Namens gewiß schon längst erkannt worden sein. Dadurch gewinnt der Dialog nun aber sofort ein starkes persönliches Interesse. Was hat Amsdorf hier vorzutragen? Welche Position hat er zu vertreten? Sehen wir darauf den Dialog näher an.

Tautologus ist längere Zeit in Deutschland gewesen; er soll nach der üblichen Begrüßung und Einleitung des Gesprächs zunächst „Neue Zeitung“ über den Kaiser, Franzosen, Papst, Venediger und Türken bringen, dann erzählen, was er in Frankfurt auf der Messe an Neuigkeiten erfahren hat. So kommt er Bl. A 3ᵇ ff. dazu, von einem Gemälde zu berichten, das er zu Frankfurt vor eines Buchhändlers Gewölbe gesehen habe, der mit lauter antipäpstlichen Schriften handelte (Bl. B). Das Gemälde

stellte dar die Sepultura veritatis et justitiae: Veritas wurde von einem Haufen von Geistlichen — Papst, Kardinäle, Bischöfe, Pfaffen, Mönche und Nonnen — niedergeschlagen, Justitia von dem Haufen der Weisen und Gewaltigen der Welt, Königen und Richtern, hinausgestoßen und zu Boden geschlagen. „Gott erbarme es, die lautere Wahrheit!“ bemerkt Amsdorf zu diesem Berichte, und klagt darüber, wie schwer es halte, den Papst aus seiner Majestät herunterzustürzen. „Man singet, man sagt, man schreibt, man malet in allen Winkeln von seinen schändlichen Greueln, wenn es sonst helfen wollte, daß sich die Seinen erkennen und bekehren möchten. Aber ich hab Sorge, es sei verloren u. s. w.“ Nun erzählt Tautologus weiter, der Buchführer habe auch noch eine zweite Tafel gehabt, „welche auch sehr abenteuerliche Possen hatte“ (B[b]); dieses Bild hatte auch zwei parallele Darstellungen, die beide unter dem Titel Sepultura Lutheri zusammengefaßt waren. Erschrocken fährt Amsdorf auf: „ich hoffe ja, es soll, ob Gott will, unser allerliebster Doctor Luther bleiben; Papisten und alle Teufel sollen ihn in Ewigkeit wohl unbegraben und ungetödtet lassen!“ Freilich halte er gewißlich dafür, „daß der gute fromme Doctor Luther seiner Person halben dieses Lebens wohl so müde und überdrüssig sei, daß er wie etwa S. Paulus von Grund seines Herzens wünsche und begehre, daß er davon erlöset werden und mit Christo leben möchte“. Das sei aber kein Sterben oder Begräbnis, sondern die rechte neue Geburt zum wahrhaftigen ewigen Leben. Nach einigen Umschweifen kommt Tautologus (Bl. B iiij) endlich dazu, das Bild Sepultura Lutheri zu beschreiben. Auf der einen Seite war Luther als Augustinermönch dargestellt, das offene (Bibel-)Buch in Händen, inmitten eines großen Feuers, das ihn aber nicht versehrte, sondern die Flammen schlugen nach unten und zur Seite und wurden zu kleinen fliegenden Geistern wie Cherubim; auf der andern sah man ihn als Doctor Theologiae auf dem Katheder, Vorlesung haltend; ein Haufe Zuhörer empört sich wider ihn, wirft mit Büchern und Schreibzeugen nach ihm. Aber ihre Bücher flattern in einzelnen Blättern auseinander, während auf dem, das er vor sich hat, ein stolzes „Cedo nulli“ zu lesen ist. Etliche dieser auf ihn einstürmenden Zuhörer sind

Digitized by Google

so gemalt, daß unter ihrem Gelehrtenrock Mönchskleidung sichtbar wird, über einzelnen stehen Überschriften wie Kenodoxus oder Philautus. Amsdorf deutet letzteres Bild zunächst von den Angriffen der Papisten auf Luther, die ihn mit den Dekreten und den Schriften der alten Lehrer, der Sophisten und Mönche, und mit ihren eigenen Streitschriften angegriffen hätten; ersteres aber darauf, daß sie ihn als Ketzer schon längst gern mit Feuer hätten verbrennen wollen. Das nach unten schlagende Feuer solle vielleicht bedeuten, daß Gott und die Natur von diesem giftigen Ketzer keinen Geruch wolle gen Himmel aufsteigen lassen; die Engel aber wollen wohl den Papisten helfen, diesen Gottesdienst, Luther zu verbrennen, zu vollbringen. Da berichtet ihm Tautologus, er habe zu Frankfurt eine ganz andere Deutung gehört (C ij^b ff.) und zwar von einem, der eine Zeit lang zu Magdeburg gewesen wäre und der als seinen Namen ihm genannt habe „Alopetion Siopan" (Bl. D 4) = *ἀλωπέκιον σιωπᾶν*! Dieser Magdeburger hat im Sinne des Verfassers die richtigere Deutung. Das Bild „Luther im Feuer" will bedeuten, daß die Papisten eben nicht mit geistlichen Waffen, sondern nur mit Feuer, Schwert, Strick und Wasser wider die Lutherischen kämpfen können. Aber wo sie einen Lutherischen umgebracht haben, da haben sich stets zehn und noch mehr andere an ihrer Statt hervorgethan. Die Flammen, die unter sich schlagen, bedeuten, daß Luther und sein Buch im Feuer erhalten bleiben, die aus den Flammen hervorgehenden Engel aber sind die Prediger, die durch Verfolgungszeiten neu erweckt werden. So ist, resumiert Amsdorf, diese Sepultura Lutheri vielmehr Vita, Generatio, Propagatio Lutheri! Oder, wie Tautologus es ausdrückt, Sepultura vor der Welt, Gloria und Victoria vor Gott und den Christen. Nun aber das andere Bild? Dieses, so hat jener ausgedeutet, geht nicht auf die Papisten, sondern auf Luthers eigene Schüler! Damit kommen wir an den interessantesten Teil der Flugschrift, den wir nun in größeren Stücken reproduzieren müssen. Erregt wendet Amsdorf ein [1]): „daß wir aber, sein Anhang, ihn unterdrücken

---

1) Da es nur auf den Inhalt ankommt, so gebe ich den Wortlaut in

und verdunkeln sollten, das könnte ich mir nicht denken, darum bitte ich, Ihr wollet mir solches auch sagen; darnach wollen wir miteinander Kollation halten". Tautologus: „Der gute Gesell zu Frankfurt sagte also: er verstünde das andre Stück des Gemäldes dahin, daß der Doctor auf der Cathedra Doctor Luther auch bedeute, wie er läse und lehrte. In desselben Auditorio und unter seinen eignen Schülern und Zuhörern stünden etliche auf, könnten der Lection und der Lehre kein Ende erwarten, ließen sich bedünken, als hätten sie es in einem Athem flugs alles gefasset, fingen bald an mit Büchern um sich zu werfen, in alle Welt, daß man vor ihrem Buchschreiben D. Luthers Lehre und Bücher beinahe weder hören noch sehen könnte, und müßte also der gute D. Luther, welchen die Papisten weder mit Feuer, Schwert noch Wasser, weder mit Bann noch Acht unterdrücken können, von seinen eignen Discipeln unterdrückt und verdunkelt werden." Amsdorf sträubt sich zunächst gegen diese Deutung: „Ja, ich achte, es wird auch etwa ein naseweiser Klügling gewesen sein, der selbst gern etwas schreiben wollte, wenn er's könnte, und weil er's nicht kann, meint er seine Klugheit damit zu beweisen, daß er andere tadelt und ihren Fleiß zum ärgsten auslegt und verkehrt. Warum sollten andere fromme, gelehrte Leute nicht auch schreiben, so ihrer ja viele sind, denen Gott sonderliche Gnade verliehen hat, und D. Luther derselben Schriften selbst hoch rühmet, daß sie der heiligen Christenheit wohl dienen und nützlich seien? Warum sollten nicht schreiben Philippus Melanchthon, D. Jonas, D. Pomer, Brentz und andere viele mehr? Wäre ich dabei gewesen, ich müßte dem Klügling ja geantwortet und seines klugen Vorgebens weiter Ursachen von ihm gefordert haben, und muß mich ja groß Wunder nehmen, wo jedermann dazu geschwiegen hat." Tautologus: „Es ward zwar darum genugsam geredet, aber er sagte, daß er die gar nicht meinete, so da das Evangelium dem Luther treulich fördern helfen, sondern die allein, deren man dennoch viele finden sollte, so da ohne Not von Dingen, davon der Luther samt andern zuvor gar

modernisierter Sprachform wieder; einige Druckfehler des Originals sind dabei stillschweigend berichtigt.

Digitized by Google

viel besser geschrieben haben, denn solche Jünglinge noch zur Zeit thun können, auch zu schreiben sich unterständen, machtens so eben hin, lehreten nichts Gründliches, und gäben doch gleichwohl mit ihrem Schreiben den Christen Ursach dazu, daß sie des Luthers und andere gute nützliche Bücher aus den Händen hinlegten, nähmen die neuen Bücherlein vor, welche, wenn man sie längere Zeit durchlesen hat, man doch endlich wiederum hinlegen und des Luthers Bücher zu Händen nehmen müßte, wollte man anders der Sachen einen gründlichen Bericht haben. Denn D. Luther bliebe doch ihrer aller Meister, und müßten seine Bücher bleiben, wenn der Andern Bücher in alle Lüfte zerstieben müßten. Denn der Titel auf seinem Buch 'Cedo nulli' schlug solche chartas allesamt in die Luft hinein." Diese Deutung läßt sich Amsdorf gefallen: „Es möchte warlich nicht viel erlogen sein. Denn das ist ja am Tage, daß der Luther etliche Bücher, als die Postillen, Auslegung über etliche Psalmen, Catechismum und anderes mehr geschrieben und durch den Druck ausgelassen hat, das freilich alsobald seiner Discipel keiner ihm nachthun, viel weniger besser machen wird, und sind ja dennoch etliche, die sichs dürfen unterwinden, und wird solcher Auslegung und Kommenten so viel, daß man des Luthers fast gar vergisset. Denn schier kein Land oder Fürstentum ist, es hat seinen eigenen Postillenschreiber; so ist auch selten ein Dorfpfaff so einfältig, er macht etwas besonderes mit dem Catechismo und anderen. Über das, so hab ich neulich mir in geheim sagen lassen, wie einer drei Postillen zusammen, gleich als dreierlei Messer auf eine Scheide, zu machen vorhaben sollte, eine für die Kinder, die andre für die Alten und doch ungelehrten Laien, die dritte für die Prediger" [1]). Tautologus: „Der wird

1) Agricola im Vorwort zu seinen (konfiszierten) „Summarien der Evangelien", 24. September 1537: „Habe derhalben verfasset jnn drey buchlin alle Euangelien . . . Das erste buchlin zeiget an die blossen örter und nuda argumenta mit kurtzem bericht . . . Das ander fasset das summarium vnd inhalt eines jden Euangelions durchs jar, daraus ein verstendiger zur not ein predig nemen vnd begreifen möchte . . . Das dritte buchlin ist ein wenig weitleufftiger vnd hat gefast die rechten predigen nach der lenge vnd wie in der kirchen zuthun hoch von nöten . . . Förstemann, Neues Urkundenbuch, S. 296 f.

Digitized by Google

freilich den Luther gar begraben werden [lassen]." Amsdorf: „Nu wohlan, ich sehe zu und wünsche, daß es wohl gerathe. Doch halte ich, ein jeder, der nur ein wenig Verstandes habe, und solche mancherlei Schriften gegen einander vergleichen wollte, derselbe würde bald innen werden, was er an einem jeden habe. Es ist Mühe und Arbeit! und möchte schier zu solchen Bücherschreibern sagen, wie etwan einer zu den Versmachern: Scribimus indocti doctique poemata passim. Es sind nicht alles Köche, die lange Messer tragen." Tautologus fügt hinzu, sein „guter Gesell" habe gesagt, er hielte dafür, man werde zuletzt noch einen Theil solcher Leute mit Schriften verspotten. Amsdorf: „Da geschähe ihnen auch kaum [d. h. doch wenigstens] [1]) recht zu, und müßte sein nur jedermann in seine Faust lachen und sagen, es wäre verdienter Lohn, wenn man sie nur recht und wohl ausbrennete [brandmarkte]. Wäre ich ein Poet, ich hätte Lust [thürst] selbst wohl etliche Satyras wider sie [zu] schreiben." „Warum wollt Ihr das thun?" „Darum daß es so feindselige Leute und heillose Tropfen sind." „Weshalb?" „Das will ich euch sagen, denn ich kenne ihrer ein gut Theil sehr wohl, weiß, was sie im Schild führen, daß es gar viel ein anderes hinter sich hat, denn sie vorgeben; darum bin ich ihnen auch desto feinder." Tautologus wendet ein: „Ob etwas anderes dahinter verborgen sei, denn sie vorgeben und was solches sein möge, weiß ich nicht; das sehe aber und höre ich wohl, daß sie es sehr gut vorgeben." Erregt erwidert Amsdorf: „Narren wären sie auch, daß sie ihm anders thäten! Wer wollte sie loben, wenn sie sich selbst schelten würden? und wer wollte viel oder groß von ihnen halten, wenn sie sich selbst verachteten? Wisset Ihr doch das Sprichwort wohl: 'Laß dünken hält den Tanz' [2]). Ehrgeizige, ruhmredige, bittere, neidische Leute sind es, die es alles allein verstehen, wissen und können wollen, und neben sich gar niemand nichts sein noch gelten lassen, sondern wollen mit ihrer Kunst, Weisheit, Verstand und Geschicklichkeit jedermanns Kunst,

1) Grimms Wörterbuch V, 359.

2) „Laß duncken macht den tantz gut" aus Agricola und Luther citiert bei Wander, Sprichwörter-Lexikon I, 710.

Digitized by Google

Weisheit, Verstand und Geschicklichkeit ganz und gar aller Dinge rein auffressen und verschlingen, auch ihrer eignen Meister, von denen sie doch nicht allein alle Kunst, sondern auch ihre Muttersprache und recht deutsch haben reden lernen, auf daß sie allein hochgelehrt, weise und verständig und geschickt gehalten werden. Denn gleichwie das griechische Sprichwort [1]) sagt: 'Es kann aus keiner Schlange kein Drache werden, sie habe denn zuvor viel andre Schlangen aufgefressen und verschlungen', also lassen diese Leute sich auch dünken, ihre Kunst, Weisheit und Geschicklichkeit könne gar kein Ansehen haben, sie werden denn an andern Leuten zu Rittern." „Warum machen sie sich nicht an die Feinde des Evangelii, als die Papisten und Rotten?" wendet Tautologus ein. „Das ist wohl zu denken! Es sind große Helden, darum denken sie: Was sollten wir an den Papisten großen Ruhm und Ehre erjagen, weil sie nun längst geschlagen und ihrem Dagon, dem Papst, vor der Lade des Herrn Kopf, Hände und Füße abgehauen und verstümmelt sind? (1 Sam. 5, 4.) An einem gefangenen oder todten Mann wird niemand mit Ehren Ritter. Desgleichen auch von den Rotten. Was sollten wir viel mit denen fechten, so vorhin wehrlos geschlagen sind, also daß sie sich selbst nicht schützen noch viel andre Leute schlagen können? Darum wollen wir uns besser und redlicher beweisen und wollen den angreifen, der jene allesamt geschlagen hat! Überwinden wir denselben, so haben wir so viel, ja viel mehr gethan, als wenn wir Papst und Rotten zugleich auf einen Haufen geschlagen hätten." Tautologus: „Da muß aber warlich ein großer Muth zu gehören, wer einen solchen, von dem ihrer so viele geschlagen sind, angehen soll, daß er nicht auch übel anlaufe und Rahm [d. h. Ruß, Schmutz] [2]) fahe. Mir würde davor gewißlich grauen; nicht weiß ich, wie ihnen zu Sinn sein mag!" Amsdorf: „Habt Ihr nie gehört, 'wen der Teufel betrügen will, dem zieht er zuvor eine Kappe an', das ist, er blendet ihn, daß er weder sehen noch

1) *Ὄφις ἢν μὴ φάγῃ ὄφιν, δράκων οὐ γενήσεται*, s. Erasmus Adagia in Opp. Lugd. Bat. II, 796 C.

2) Grimms Wörterbuch VIII, 63.

hören kann, sondern wie ein blinder Gaul muß er hinan gehen [1]), wie er von ihm geritten und getrieben wird. Ehre, Ruhm und großen Namen sehen sie, danach sie jagen; wie schwer aber und fährlich der Weg sei, dadurch sie es holen und erlangen — ja nimmermehr erlangen, und nicht allein nicht erlangen, sondern viel mehr Hals und Bein stürzen sollen, müssen noch können sie nicht sehen, sonst gingen sie nicht so muthig hinan, sondern ließens viel lieber unterwegs." Tautologus: „Das ist zumal schändlich, daß sie eben gegen ihre Präceptores, denen sie doch nimmermehr voll danken können, sich so frech und freventlich auflehnen. Hätten die guten frommen Männer nicht sonst Unglücks genug, wo anders nicht allzu viel, von ihren Widersachern? und sollte wohl ihre einige Ergötzung sein, daß sie doch um ihre Discipel Dank verdieneten und ihren Fleiß wohl angelegt sehen möchten! Nu sie aber das Widerspiel erfahren, muß es ihnen wahrlich über die Maßen wehe thun!" Amsdorf: „Das könnt Ihr denken! — Sie lohnen wie die bösen Kinder, welche, wenn man sie lange auf den Händen getragen und getänzelt hat, ihre Eltern beschmeißen." Nachdem sie dann erörtert, wie weh solche Undankbarkeit thun müsse, fährt Tautologus fort: „Nu möchte ich aber ja gern wissen, in welchen Stücken solche ehrgeizige Leute den Luther so gar zu begraben und zu bescharren vermeinten. Denn wo solche Bücher schon ausgegangen, sollte mans ja wohl daraus sehen, und was etwa Sträfliches darinnen wäre, mit andern Schriften wohl widerlegen können; welches mich auch viel besser deuchte, daß es jetzund geschähe, weil die rechten Leute noch vorhanden und bei Leben sind, die es thun können, denn daß es nach ihrem Tod allein erst ausbrechen sollte, sintemal sichs wohl also ansehen läßt, als wolle es ein seltsam Ding in der Kirchen werden, daß jedermann was Sonderliches lehren und keiner des andern etwas [ychtes] achten noch hören werde." Darauf erklärt Amsdorf [2]): „Die Bücher,

1) Vgl. das Sprichwort: ein blinder Gaul gehet geradezu. Wander I, 1362.

2) Die Namen Tautologus und Trophopagus sind an dieser Stelle im Druck verwechselt.

Digitized by Google

so noch zur Zeit ausgegangen sind, thun nicht sonderlichen Schaden, haben auch nicht sonderlichen Irrthum, sondern lehren das mehrteil [d. h. in der Hauptsache] das, so der Luther auch lehret, allein, daß sie je dem Luther nicht gleich sind, weder in Worten noch im Geist, wie man wohl sehen mag, und allein um der Neuigkeit willen jetzund sehr gekauft werden, welches denn meines Erachtens seine Zeit währen und gar bald sich auch legen und selbst stillen wird, daß des Luthers Schriften wohl bleiben werden. Die Schädlichsten aber halten noch hinterm Berg, wiewohl sehr unsanft und mit großer Ungeduld; denn die Kunst im Bauch ist ihnen lange reif gewesen, wollt gern heraus, blähet und drücket sie mörderlich sehr und hart, können den Wind übel halten, und fürchten doch selbst, er werde leider [„zu leiden"] übel stinken, daß jedermann ihn riechen und vor großem Ekel die Nase davor zuhalten werde." Tautologus bittet nun, diese Gleichnisrede ihm auszudeuten, Trophopagus aber möchte es nicht deutlicher sagen, „denn es mich allzu sehr verdrießt und wohl schier krank macht". Tautologus dringt aber weiter in ihn: „Ei, so sagt mir doch auch etwas davon; denn bricht's aus, so würde ichs doch erfahren, brichts aber nicht aus, so kann ich, Gottlob, auch wohl schweigen, und soll's freilich von mir niemand erfahren." Da deutet ihm Amsdorf an, was er meint: „Nu weiß ich doch wahrlich nicht, ob ichs auch sagen kann, oder ob ichs auch selber recht verstehe; es ist de violatione filii und nicht de violatione legis [1]); Decalogus soll aufs Rathhaus und nicht auf den Predigtstuhl gehören [2]); Petrus soll christliche Freiheit nicht recht verstanden haben [3]), und ist wunderseltsam Ding, daß ichs wahrlich nicht sagen kann."

1) Vgl. Agricola in den Summarien: „Denn im newen Testamente vnd vnter den Christen oder im Euangelio sol man nicht treiben Violationem legis, wer das Gesetz breche oder vberfare, sondern violationem filii u. s. w." Förstemann, Urkundenbuch, S. 303.

2) Agricola in den alii Articuli Antinomi (ed. Erl. opp. var. arg. IV, 423): „Decalogus gehört auf das Rathhaus, nicht auf den Predigtstuhl."

3) Agricola ebd., „Petrus hat christliche Freiheit nicht gewußt. Sein Spruch 'Certam facientes vocationem vestram per bona opera' taug nichts."

Tautologus: „Könnt Ihrs denn nicht sagen, so will ichs auch nicht wissen.“ Amsdorf: „Wollte Gott, daß ihnen nur weidlich abgekehret würde, wenn sie so närrisch sein und mit ihrer Schwärmerei herausplatzen werden.“ Tautologus: „Dafür dürft Ihr meines Erachtens gar nicht sorgen. Denn, ist es der Rede werth, so hat Deutschland noch, Gottlob, so viel redlicher Leute, die ihnen redlich antworten werden. Ists aber Lauserei, als ich wohl Sorge habe, die nicht werth ist, daß redliche Leute sich damit bekümmern sollten, so ist ohne Zweifel auch loser Burschen genug, die werden ihnen wohl wissen abzukehren, und wenn es gleich allenthalben fehlet, so soll, wie er [der gute Gesell aus Frankfurt] sagt, neulich der Pasquillus von Rom ins deutsche Land gekommen sein, dem solches insonderheit und von Rechts wegen zustehet, derselbe wirds (meinte er) schwerlich unterlassen.“ Darauf Amsdorf: „Nu wohlan, sie werdens wohl machen.“ — — —

Zunächst werden diese Mitteilungen gezeigt haben, daß Hummels [1]) Beschreibung des Dialogs völlig ungenügend ist. Gerade die letzten Seiten desselben, die er mit den Worten abthut: „so dauert ihr Gespräch noch etliche Seiten fort“, enthalten die Hauptsache, offenbaren erst die Tendenz des Verfassers. Nach Hummels Beschreibung wäre das Ganze eine Satire gegen das Papsttum; er findet sie so uninteressant, daß er abbricht: „ich finde aber nicht nötig, ihnen weiter zu folgen, weil die Absicht der Satire leicht zu erraten und von dieser Sepultura Lutheri m. E. hiemit genug gesagt ist“. Fast möchte man vermuten, er habe die letzten Seiten gar nicht mehr gelesen, sonst wäre diese völlige Verkennung der Tendenz des Dialogs absolut unverständlich. Offenbar ist ja alles Vorangehende nur vorbereitende Einleitung gewesen: der Verfasser schreibt aus der Empfindung heraus, daß sich im Innern der Schule Luthers eine bedrohliche Krisis vorbereitet, die Schüler fangen an, sich wider ihren Meister zu erheben! Dabei wird unzweideutig auf Joh. Agricola als auf den hingewiesen, den seine

1) Bretschneider macht Corp. Ref. III, 496 irrig Strobel zum Verfasser des Berichtes über die Sepultura Lutheri; diesem gehörte das Exemplar, und er lieh es Hummel, der flüchtige und die Hauptsache gar nicht erkennende Bericht stammt aber von letzterem.

Digitized by Google

Eitelkeit auf diesen Weg treibt. Ob er hervorbrechen wird, ist noch nicht ganz deutlich. Eben darum soll ihm hier eine kräftige Warnung zuteil werden.

Diese Schrift wird am 14. Februar 1538 in Wittenberg als eben erschienen uns gemeldet. Mitte November 1537 war die Konfiskation der Summarien Agricolas erfolgt; am 1. Dezember hatte Luther die anstößigen Thesen seines Schülers veröffentlicht. Diese beiden Schriftstücke kennt und benutzt der Verfasser der Flugschrift. Cruciger bezeichnet bestimmt den Justus Menius als diesen Verfasser. Es hat immer etwas Mißliches, gegen ein so bestimmtes Zeugnis eines den Dingen Nahestehenden ein Bedenken zu erheben. Gleichwohl liegen solche Bedenken hier nahe. Wie sollte Menius in Eisenach einige Sätze der gar nicht erschienenen Summarien kennen? und sollte er gewagt haben, in so leicht durchschaubarer Einkleidung Amsdorf in dieser Rolle einzuführen? Sollte gerade er über die Menge der Katechismusschreiber klagen, der selber Luthers Katechismus zu verbessern versucht hatte? Nun erscheint hier Amsdorf genau in der Haltung, die er thatsächlich am 3. Februar in Luthers Hause dem „Fall Agricola" gegenüber eingenommen hat. Als Gast in Luthers Hause ist gerade er es, der Luther gegenüber seinen schweren Verdacht gegen Agricolas hinterhaltiges und verstecktes Wesen ausspricht [1]). Alles, was Trophopagus im Dialog äußert, ist ganz die Meinung des echten Amsdorf. Nun müssen doch wohl die Mitteilungen über anstößige Äußerungen in den konfiszierten Summarien auf Luther selbst zurückgehen, der sie dem Verfasser gemacht haben wird [2]). Nach Crucigers Brief ist ferner Luther bei der Herausgabe selbst beteiligt: Doctore volente est editus. Ist es da zu kühn, wenn ich annehme, der Dialog sei eben bei Amsdorfs Besuch in Wittenberg entstanden, von diesem selbst unter Gutheißung Luthers verfaßt? Auf ein sehr nahes Verhältnis Luthers zu dieser Warnungsschrift weist uns auch die handschriftliche Notiz

---

1) Lauterbachs Tagebuch S. 22.

2) Vgl. oben Amsdorfs Wort bei Erwähnung der Postille Agricolas: „so habe ich neulich mir in geheim sagen lassen".

Digitized by

(s. oben), die Luther selbst zum Verfasser machen wollte. Daß der „gute Gesell", der die richtige Deutung des Bildes zu geben weiß, gerade aus Magdeburg kommt, führt ja auch auf Amsdorf, der bekanntlich damals der evangelischen Kirche Magdeburgs vorstand. Jedenfalls dürfte diese Vermutung über die Verfasserschaft und den Ursprung der Sepultura Lutheri näherer Prüfung wert sein. Wenn Cruciger so bestimmt einen anderen Verfasser nennt, so läßt das vermuten, daß Luther selbst die Freunde von der richtigen Fährte ablenkte.

Digitized by Google

Rezensionen.

1.

Carl Clemen, Lic. Dr., Privatdocent in Halle, **Die christliche Lehre von der Sünde.** Eine Untersuchung zur systematischen Theologie. Erster Teil. Die biblische Lehre. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1897. VI u. 272 S.

Soll die Dogmatik ihren Platz im Ganzen der theologischen Arbeit ausfüllen, so darf sie nicht in der Erörterung der Prinzipienfragen aufgehen, welche in der Litteratur der letzten Jahre einen so breiten Raum eingenommen haben, sie muß in erneuter Durcharbeitung des positiven Stoffes den Gewinn einzubringen suchen, welchen die biblische und die dogmengeschichtliche Forschung für die religiöse Erkenntnis abwerfen. Dies kann mit der wünschenswerten Gründlichkeit und Vollständigkeit nicht in den Gesamtdarstellungen der Dogmatik, sondern nur durch monographische Behandlung einzelner Lehrstücke geschehen. Es ist darum mit Dank zu begrüßen, daß ein jüngerer Theologe von bewährter Arbeitskraft und Sachkenntnis mit der anzuzeigenden, Herrn D. E. Kautzsch gewidmeten Schrift diesen Weg beschritten hat. Von dem Vorhaben, gerade die Lehre von der Sünde neu darzustellen, durfte ihn die Erwägung nicht abhalten, daß das klassische Werk Julius Müllers über diesen Gegenstand mit vollem Recht noch immer in hoher Schätzung steht. Der Wert des Müllerschen Buches beruht ohne Frage mehr auf seinen formellen Vorzügen als auf seinen Resultaten; vor allem liegt er in der Feinheit der psychologischen Analyse und in der Energie des ethischen Urteils; dagegen dürfte Müllers Annahme einer „außerzeitlichen Urentscheidung“ nur die wenigsten überzeugt haben, und jedenfalls ist den biblisch-theologischen Fragen in diesem Buch gemäß der ganzen Anlage desselben nur eine sehr beiläufige Behandlung zuteil geworden. Heute

verpflichtet uns die unabweisbare geschichtliche Betrachtung der heiligen Schrift zu einer viel eingehenderen Unterscheidung der in ihr vorliegenden Stufen göttlicher Offenbarung und religiöser Erkenntnis, und auch abgesehen davon machen die indessen geführten exegetischen Verhandlungen über einzelne biblische Anschauungskreise eine Neubearbeitung der ganzen biblisch-theologischen Seite der Frage notwendig. Der zunächst erschienene erste Teil des Clemenschen Buches, in welchem die biblische Lehre behandelt wird, kommt darum einem unleugbaren Bedürfnis entgegen, von dessen Befriedigung freilich erst dann die Rede sein kann, wenn auch die dogmatische Deutung der exegetischen Ergebnisse vorliegen wird.

In der Einleitung bezeichnet der Verf. seine Stellung gegenüber einer Reihe von Vorfragen. Er verkennt die Bedenken nicht, die man angesichts der heutigen Arbeitsteilung gegen die Vereinigung der biblisch-theologischen, dogmengeschichtlichen und systematischen Untersuchung in Einer Hand hegen kann, hält aber namentlich im Interesse einer einheitlichen Terminologie diese Kombination für gerechtfertigt. Sein eigener Vorschlag zur Terminologie geht dahin: unter Erbsünde solle ausschließlich die Anrechnung der Sünde Adams an seine Nachkommen verstanden, die Anrechnung anderer Sünden an Zeitgenossen und Nachkommen aber Gemeinschaftssünde genannt werden. An die Stelle des vieldeutigen Ausdrucks „habituelle Sünde" sollen die Bezeichnungen Hang zur Sünde und angeborene Sünde treten (S. 2). Leider versäumt es der Verfasser, den Gehalt dieser beiden letzteren Begriffe genau zu umschreiben; wie sich jedoch aus seiner späteren Ausführung ergiebt, versteht er unter dem „Hang zur Sünde" die im Individuum selbst begründete, unter „angeborener Sünde" die von den Vorfahren überkommene Neigung zu sündigen, die aber als solche in beiden Fällen noch nicht wirkliche Sünde ist (vgl. namentlich S. 177). Dieser Vorschlag ist geeignet, Fragen, die oft konfundiert werden, zu sondern. Zur Vollständigkeit der Aufzählung würde meines Erachtens noch die Berücksichtigung der verschiedenen Verhältnisbestimmungen von Sünde und Schuld mit gehören; allein schon die von Clemen gemachten Unterscheidungen sind für die Klärung des Problems förderlich.

Die im Titel ausgesprochene Beschränkung auf die „Lehre" von der Sünde (unter Ausschluß des indirekten Zeugnisses der Sitten und Einrichtungen) und auf das biblisch-kanonische Schrifttum Alten und Neuen Testaments scheint dem Verf. durch die systematische Absicht seiner Arbeit gefordert; doch will er die außerkanonische Litteratur des Judentums und des Urchristentums von der Berücksichtigung nicht ausschließen. Die nachfolgende Darstellung räumt dieser Gattung von Schriften einen erheblich breiteren Raum ein, als ihre Würdigung in der Einleitung erwarten läßt. Dies ist nicht unberechtigt; der formelle Ein-

Digitized by Google

fluß, den diese Litteratur auf die Gestaltung der neutestamentlichen Begriffswelt geübt hat, giebt ihr ein geschichtliches Interesse, dem allerdings ihr religiöser Gehalt wenig entspricht.

Bezüglich der Anordnung des Stoffes entscheidet sich der Verf. für eine Verbindung des historischen und des systematischen Verfahrens, indem er einige allgemein gehaltene sachliche Kategorieen aufstellt und innerhalb dieser die biblischen Aussagen nach ihrer mutmaßlichen Zeitfolge ordnet. Um die Ansätze in letzterer Hinsicht zu begründen, sieht er sich veranlaßt, auch über seine kritischen Anschauungen in der Kürze Rechenschaft zu geben. Hinsichtlich des Alten Testamentes folgt Verf. im wesentlichen den Datierungen von E. Kautzsch, in dessen „Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums“. Für die Lehre Jesu verwendet er das Johannesevangelium als Quelle zweiten Ranges, nämlich „insoweit, als es mit den Synoptikern übereinstimmt oder vereinbar ist“. Aus der paulinischen Litteratur werden Epheserbrief und Pastoralbriefe ausgeschieden; der Jakobusbrief wird als nachpaulinisch betrachtet und in die neunziger Jahre gesetzt. Auf anderes einzelne ist hier nicht weiter einzugehen.

Die Darstellung selbst gliedert sich in die drei Hauptabschnitte: I. Das Wesen der Sünde, wobei 1) der Begriff, 2) die Grade und 3) die Verbreitung derselben besprochen werden; II. der Ursprung der Sünde mit den Unterabteilungen: 1) Gott als Veranstalter der Sünde, 2) der Sündenfall der Protoplasten, 3) das Fleisch als Quelle der Sünde; III. die Folgen der Sünde mit den Abschnitten 1) die Herrschaft der Sünde, 2) die Übel, 3) der Tod. Die Bildung solcher großen und etwas weiten Stoffgruppen war durch die Anlage des Buches gefordert. Da sich aber innerhalb jeder dieser neun Abteilungen dieselbe Wanderung durch alle Schichten des biblischen Schrifttums mindestens einmal, oft sogar mehrfach wiederholt, so entspringt daraus eine weitgehende Zersplitterung des Stoffes, welche nicht selten Dinge trennt, die besser im Zusammenhang besprochen würden. So ist es wenig glücklich, wenn S. 37 ff. zuerst die Verse Röm. 5, 13. 14 für die Feststellung des Begriffes der Sünde verwertet werden, dann S. 52 ff. das Subjekt der Sünde nach Röm. 5, 12 ff. besprochen, S. 175 ff. der Zusammenhang der Sünde Adams mit der seiner Nachkommen erörtert und endlich S. 249 f. das Verhältnis von Sünde und Tod auf Grund derselben Stelle zur Behandlung kommt. Ich gestehe darum, daß ich mich für die von Clemen vollzogene Kombination der historischen und der Lokalmethode nicht erwärmen kann. M. E. hätte die einfach historische Anordnung des Stoffes das Buch übersichtlicher und lesbarer gestaltet. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse unter systematischem Gesichtspunkt wäre ja darum nicht ausgeschlossen gewesen. So vermag sich der Leser den Zusammenhang des geschichtlich Zusammengehörigen nur durch häu-

Digitized by Google

figes Zurückblättern einigermaßen wieder herzustellen. — Wenden wir uns zu den einzelnen Ergebnissen der Untersuchung.

Über die biblischen Namen der Sünde geht der Verf. mit einer kurzen Aufzählung hinweg, da die Erörterung dieser „inhaltsleeren Formbegriffe“ keinen Gewinn für die Sache verspreche. Dies ist doch wohl zu rasch. Es verdient immerhin Beachtung, daß die Bezeichnungen für Sünde teils die Handlung, teils die Person charakterisieren, teils an einer Norm, teils an einem Ziel orientiert sind, teils den Willen, teils die Einsicht für den Fehltritt haftbar machen u. s. w. Wichtiger ist allerdings die Frage nach dem Maßstab, welchen das israelitische und christliche Bewußtsein an die Sünde anlegt. Nach dem Verf. bildet diesen Maßstab im alten Israel teils die Volkssitte, teils der Wille Jahwes, und der sittliche Fortschritt vollzieht sich in der Weise, daß Jahwes Wille in steigendem Maß als die reinere sittliche Norm der empirischen Sitte gegenübertritt. Seit dem Deuteronomium wird die Sünde zur aberratio a lege divina. Jesus mißt die Sünde auch am Gesetz, aber er geht von dessen Buchstaben auf seinen Geist und Kern zurück, den er im Liebesgebot zusammenfaßt. Darum ist Jesu ethische Verkündigung bei allem Anschluß an das Gesetz doch zugleich Kritik und Fortbildung seines Buchstabens. Auch für Paulus liegt der Maßstab der Sünde nicht ausschließlich im positiven Gesetz; es giebt Sünde, ehe das Gesetz erscheint, und außerhalb seiner Sphäre, im Heidentum. Für den Christen aber kommt als sittliche Norm nicht sowohl das Gesetz als vielmehr Christus, sein Gebot und das christliche Gewissen in Betracht. Ebenso begegnet uns in den nachpaulinischen Schriften des Neuen Testamentes die Erscheinung, daß das Gesetz entweder als beseitigt gilt (Hebrbf., 1 Petr.), oder seiner buchstäblichen Form entkleidet und idealisiert wird (Jakobusbrief). Von der letzteren Beobachtung aus dürfte es auch für 1 Joh. 3, 4 näher liegen, den Ausdruck *ἀνομία* in christlich vertieftem Sinn zu verstehen, d. h. darin nicht die Übertretung des mosaischen Gesetzes, sondern die Verletzung des dem Christen offenbaren Gotteswillens zu sehen. Die Deutung, welche Clemen diesem Vers giebt: nicht bloß die Übertretung des mosaischen Gesetzes ist Sünde, jede andere Sünde gilt ihr gleich (S. 41 f.), ist gekünstelt. Das Prädikat *ἀνομία* hat die Aufgabe, den Subjektsbegriff *ἁμαρτία* näher zu bestimmen, in eine bestimmte Beleuchtung zu rücken. Die Absicht des Schriftstellers kann darum nicht sein, den Begriff der *ἀνομία* zu erweitern; er will vielmehr jede Sünde, auch die nach menschlichem Urteil geringfügige als Widerspruch gegen die Norm des Gotteswillens erkannt wissen. — Wie demnach im Alten Testament die Volkssitte durch die prophetische Gotteserkenntnis, so wird im Neuen Testament das Gesetz durch die christliche Gottesoffenbarung im idealen Sinn fortgebildet und damit erst der höchste Maßstab für die Beurteilung der Sünde erreicht.

Digitized by Google

Weniger können wir der Erörterung über das Subjekt der Sünde zustimmen. Nach Clemen ist im alten Israel Subjekt der Religion wie der Sünde nicht das Individuum, sondern das Volk, während die Propheten dieser Anschauung den Gedanken der individuellen Verantwortlichkeit entgegenstellen. Wo sie von einer Gemeinschaftssünde zu reden scheinen, da leitet sie in Wirklichkeit nur die Vergeltungstheorie, in welcher die Anweisung liegt, aus allgemeinem Unglück auf eine entsprechende Verschuldung zurückzuschließen. Die Verkündigung Jesu ist ebenfalls durchaus individualistisch, und dasselbe gilt von Paulus; denn auch Röm. 5, 12 ff. ist dahin zu verstehen, daß das Sterben der einzelnen durch ihre individuelle Sünde bedingt sei. Allein diese Konstruktion kommt nur dadurch zustande, daß der Verfasser eine Reihe von Gegeninstanzen künstlich zur Seite schiebt. Gegen den Satz, daß das alte Israel als Subjekt der Sünde regelmäßig die Gemeinschaft denke, machen nicht bloß die zahlreichen Ausnahmen bedenklich, welche der Verf. S. 43 selbst aufzählt; es dürfte auch schwer sein, ihn mit der anderen These zu vereinigen, daß die Volkssitte als Maßstab des Guten gelte. Von hier aus müssen doch zunächst einzelne, welche die Sitte brechen, als Sünder beurteilt worden sein. Ebenso kennen die Propheten neben Sünden, welche im Rahmen des individuellen Lebens bleiben, sehr wohl solche, die an der Gemeinschaft haften (vgl. z. B. Hosea 4, 1 ff., Jes. 1, 2 ff.). Der Gedanke der Selbständigkeit des Individuums hebt die Anschauung von der Solidarität der Familie und des Volkes nicht auf, sondern tritt neben diese und wird auf mancherlei Weise mit ihr ausgeglichen. Dies geschieht bald so, daß man bei allgemeinen Strafgerichten eine gnadenvolle Verschonung der Schuldlosen erbittet und erhofft (Num. 16, 22. Ezech. 9, 4 ff.), — ein Gedanke, der durch den religiösen Glauben an die Durchführung der Erwählung wenigstens an einem Rest des Volkes gestützt wird — bald so, daß man das Übergreifen der Strafe auf die Gemeinschaft durch Gleichheit der Schuld bedingt sein läßt (Jes. 65, 7. Lev. 20, 4 f.; 26, 39), bald endlich so, daß man geradezu die individuelle Vergeltung als Regel des göttlichen Handelns aufstellt, Ez. 18, 20, ohne doch Ausnahmen von dieser Regel völlig ausschließen zu können, Ez. 21, 8 f. Es handelt sich also nicht um die einfache Ablösung einer Anschauung durch die andere, sondern um das Erstarken einer individualistischen Reflexion, neben welcher der Gedanke der Gemeinschaftssünde in mancherlei Modifikationen fortbesteht.

Was die Lehre Jesu betrifft, so kennt sie allerdings den Gedanken einer willkürlichen Anrechnung fremder Sünde nicht. Auch das Wort Matth. 23, 34 ff. setzt ohne Frage voraus, daß das Strafgericht über die Schuld der Väter an einer Generation zum Vollzug kommt, welche eben diese Schuld durch ihr eigenes Widerstreben gegen Gottes Offenbarung voll macht. Jesus lehrt darum allerdings keine Gemeinschafts-

Digitized by Google

sünde im Sinne der Terminologie des Verfassers; aber er spricht doch von einer die Gesamtheit des Volkes umfassenden Sündhaftigkeit (Luk. 13, 2 ff.), und er erkennt in der vorher erwähnten Stelle einen Zusammenhang gemeinsamer Sünde und gemeinsamer Schuld an, dem eine die Gemeinschaft als solche treffende Strafe entspricht. Es zeigt sich hier, daß die von Clemen gegebene Definition der Gemeinschaftssünde nicht ausreicht, um die verschiedenen möglichen Verknüpfungen von Sünde, Schuld und Strafe erschöpfend zu bezeichnen. Noch weniger läßt sich m. E. aus Röm. 5, 12 ff. der Gedanke einer Gesamtsünde und Gesamtschuld hinwegdeuten. Auch wenn man Clemens Auslegung der letzteren Stelle für richtig hält und ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον auf das individuelle Sündigen bezieht, so bleibt doch die Aussage bestehen, daß dieses individuelle Sündigen ohne das in Adams παράπτωμα begründete göttliche Strafurteil nicht den Tod nach sich ziehen würde. Ich halte aber diese heute wohl am meisten verbreitete Auslegung überhaupt für unrichtig, da sie der klaren Absicht des Apostels, die Eine große Quelle des Unheils und die Eine große Quelle des Heils einander gegenüberzustellen, zuwiderläuft. Der Satz ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον will nicht eine neue Thatsache einführen — dies hätte Paulus auch nicht in so dunkler Kürze thun können —, er weist erläuternd auf die vorher genannte That des Stammvaters zurück. Das Sündigen aller ist eben in der adamitischen Sünde beschlossen, und diese ist die einzige Ursache des Todesverhängnisses, die keiner hinzukommenden Ergänzung bedarf. Letzteres ist deutlich 1 Kor. 15, 21 ausgesprochen, und dies wollen auch die Verse 13 und 14 sicherstellen. Der Form nach lehnt sich die Stelle an die im Judentum üblichen Reflexionen über Adams verhängnisvolle That an (vgl. das 4. Esrabuch); sie enthält rein buchstäblich aufgefaßt allerdings die Erbsündenlehre. Allein indem Paulus die Sünden des ganzen Geschlechts in dieser Urthat befaßt denkt, werden ihm Adam und Christus zu Typen einer doppelten, sich gegensätzlich entsprechenden Verfassung der Menschheit. Beide sind typische Kollektivpersonen oder richtiger Zentralindividuen, welche dem durch sie bestimmten Kreis den Stempel ihrer That aufprägen. Die dem Apostel geläufige Vorstellung vom Befaßtsein der Gläubigen in der Einen Christuspersönlichkeit überträgt sich auch auf sein Gegenbild Adam in dem entsprechenden gegensätzlichen Sinn. Es giebt darum für Paulus in der That eine Gemeinschaftssünde wie es auch eine Gemeinschaftsgnade giebt. Auch bei ihm steht der Gedanke der individuellen Verantwortlichkeit, den Clemen in anderen Aussagen mit vollem Recht konstatiert, und der Gedanke der ethisch-religiösen Solidarität nebeneinander, und es ist auch gar nicht abzusehen, wie eine erfahrungsgemäße Auffassung des sittlichen Lebens ohne beide auskommen sollte.

Der Verf. untersucht nun weiter, ob die heil. Schrift eine ange-

Digitized by Google

borene Sünde kenne und beantwortet die Frage in verneinendem Sinn. Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß die ältere protestantische Theologie vermöge ihrer Exegese secundum analogiam fidei den Gedanken der Vererbung in zahlreiche Stellen hineingetragen hat, in denen er thatsächlich nicht steht. Wo der Wortlaut nur auf einen beharrenden Hang zur Sünde und dessen erfahrungsmäßige Allgemeinheit führt, sah sie sofort eine Bestätigung der Erbsündenlehre. Allein ob man den Gedanken der angeborenen Sünde auch aus Stellen wie Psalm 51, 7 und Joh. 3, 6 eliminieren kann, ist mir sehr fraglich. Was die erstere Stelle betrifft, so bestreitet Clemen zwar mit Recht ihre Auffassung als individuelles Bekenntnis; diese ist bei einem gottesdienstlichen Liede in der That sehr unwahrscheinlich. Er erkennt auch an, daß der Sänger in der ersten Venshälfte von seiner eigenen, in der zweiten von der Sünde seiner Mutter rede und die erste aus der zweiten erklären wolle. Dann ist aber nicht einzusehen, mit welchem Recht dennoch die Vorstellung einer angeborenen Sünde abgelehnt wird, denn der Zusammenhang von Mutter und Sohn ist doch in allererster Linie der der physischen Abstammung. Aber auch eine Reihe anderer Stellen wie Psalm 58, 4, Hiob 14, 4 behält ihren nächsten Sinn doch nur dann, wenn das Behaftetsein mit Sünde von der Geburt an nicht bloß hyperbolisch, sondern eigentlich verstanden wird. Und auch die von Clemen in diesem Zusammenhang übergangene Stelle Joh. 3, 6 wird hierher zu rechnen sein. Der Gedanke der Wiedergeburt (entsprechend der synoptischen μετάνοια) involviert die Vorstellung, daß Fleisch und Geist nicht bloß in abgestuftem sondern in gegensätzlichem Verhältnis stehen, also die ererbte Beschaffenheit des Menschenwesens das Gegenteil der religiös-sittlichen Norm darstellt (gegen S. 187 des Buches). Mit der Auslegung, welche der Verf. in diesem Zusammenhang den Stellen Röm. 5, 12 ff. und 7, 7 ff. giebt, ist es schwer, sich auseinanderzusetzen, da er nicht näher sagt, wie sich „die Sünde als Macht", die er hier findet, zur angeborenen Sünde verhält. Meint er aber damit die vom Gesamtleben her in das Individuum eindringende Sünde, so werden von hier aus Ausdrücke wie ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν Röm. 7, 9 unbegreiflich. Lassen wir die unter anderen Bedingungen stehende Aussage Röm. 5, 12 ff. hier beiseite, so nötigt Röm. 7 mindestens zu der Anerkennung, daß Paulus der bewußten und persönlich gewollten Sünde eine objektive Sündenpotenz im Individuum selbst vorangehen läßt, die man jedenfalls insofern als angeboren bezeichnen kann, als sie zum gemeinsamen Wesen der menschlichen Gattung gehört.

Der folgende Abschnitt über die Grade der Sünde enthält zunächst schätzenswerte Ausführungen über das Verhältnis der sittlichen und der kultischen Verfehlungen und seine wechselnde Beurteilung im Alten und Neuen Testament. Die Ausführung über den Unterschied bewußter und unbewußter Sünde leidet dagegen an dem Mangel, daß zwischen der ob-

Digitized by Google

jektiven durch die Offenbarung gesetzten Möglichkeit der sittlichen Erkenntnis und ihrer subjektiven Wirklichkeit im Handelnden nicht unterschieden wird. Darum wird es unnötigerweise zum Rätsel, daß der Israelit nach Mich. 6, 8 weiß, was gut ist, und doch mit Ps. 19, 13 um Vergebung verborgener Sünden bittet. Auch die Untersuchung der entsprechenden neutestamentlichen Aussagen ergiebt kein überzeugendes Resultat. Der Verf. bestreitet zwar mit Recht Ritschls Satz, daß alle vergebbare Sünde von Gott als Unwissenheit beurteilt werde (S. 82); allein mit den von ihm selbst gehandhabten Kategorieen: unbewußte und bewußte Sünde, Sünde vor oder nach der Bekehrung, ist wenig anzufangen, da es innerhalb jeder dieser Kategorieen wieder sehr erhebliche Gradunterschiede giebt. Das Unzulängliche des Verfahrens spiegelt sich denn auch in der Buntheit des Resultates (S. 99 f.), wonach Unterschiede auf Grund der sittlichen Einsicht bald zugegeben, bald bestritten, die Sünden vor der Bekehrung bald leichter, bald besonders schwer taxiert werden sollen. Das erste Erfordernis war hier die Auseinanderhaltung des religiösen und des sittlichen Maßstabes. Der erste kennt nur ein Entweder-Oder je nach der Stellung zum christlichen Heil, der zweite rechnet mit den relativen und vielfach abgestuften Unterschieden der sittlichen Erkenntnis. Mehr Zustimmung verdient die Erörterung über die unvergebbare Sünde Matth. 12, 24, die der Verf. als Verstockung gegen die einleuchtende Heilswahrheit bestimmt und welcher der Hebräerbrief den Abfall zum Judentum, der erste Johannesbrief die Leugnung der Gottessohnschaft Jesu an die Seite stelle. Meines Erachtens ist freilich diese Sonderstellung des ersten Johannesbriefes nicht gerechtfertigt; der Schlußvers (5, 21) legt auch hier die Beziehung auf Abfall vom Christentum nahe, eines eingehenderen Beweises hätte aber jedenfalls der Satz bedurft, mit welchem der Verfasser diesen Abschnitt schließt, daß jede Sünde zugleich eine Schuld bedeute. Bei Paulus dürfte die Sache so stehen, daß er zwar Sünde und Schuld in jedem zu seiner Reife gekommenen Menschenleben verknüpft denkt (daher Aussagen wie Röm. 1, 20. 32; 2, 14—16), aber auf das bestimmteste betont, daß sich das Maß der Schuld nach dem Maß der sittlichen Einsicht richte (Röm. 4, 15; 5, 13. 14). Daraus ergiebt sich, daß die noch nicht ins Bewußtsein getretene Sünde ohne Schuld ist (Röm. 7, 7). Wenn so gerade derjenige Schriftsteller des Neuen Testamentes, der über die Sünde am eingehendsten reflektiert hat, das Bedürfnis empfindet, Sünde und Schuld auseinanderzuhalten, so dürfen seine Ansätze in dieser Richtung nicht unbeachtet bleiben.

Gehen wir zur Verbreitung der Sünde über, so konzentriert sich hier das Hauptinteresse in der Frage nach der Fortdauer der Sünde im Christenleben. Nach dem Verf. wird Matth. 5 die Vollkommenheit von Jesus als etwas Erreichbares bezeichnet. Ich kann nur zugeben,

Digitized by Google

daß diesem Zusammenhang jeder Abzug von der verpflichtenden Strenge dieser Forderung ferne liegt, ohne daß doch über Art und Zeit ihrer Realisierung etwas gesagt würde. Ein „unfruchtbares“ Ideal braucht Jesu Forderung auch denen nicht zu sein, welche ihre diesseitige Verwirklichung nicht zugeben. Indem ein hohes, in der Geschichte vielleicht nie verwirklichtes Ideal die Anspannung des sittlichen Willens erzeugt, gewinnt es nichtsdestoweniger eine sehr reale Bedeutung. Ebenso wird von Paulus gesagt, er erwarte vom Christenleben die Überwindung der Sünde. Trotz einzelnen Differenzen trifft der Verf. hier mit Wernles Behauptung zusammen, daß der Christ nach Paulus mit der Sünde nichts mehr zu schaffen habe. Indem er sich aber einer lobenswerten exegetischen Unbefangenheit befleißigt, sieht er sich genötigt, mit zahlreichen Ausnahmen zu rechnen. Einmal habe Paulus in Röm. 7, 15 ff., einer Stelle, die von der gegenwärtigen Erfahrung des Schreibenden verstanden werden müsse, einen fortdauernden Einfluß der Sünde zugegeben, diese Aussage sei aber das Produkt einer besonders trüben Stimmung (S. 112). Sodann sei auch Phil. 3, 12 ff. die dauernde Unvollkommenheit des eigenen Christenstandes bezeugt; aber dieser Brief gehöre in die letzte Zeit des paulinischen Wirkens, die wir uns also wohl von einer permanenten trüben Stimmung erfüllt denken müßten, trotz dem ganz anders klingenden Ton des Briefes. Früher habe sich Paulus in der That für vollkommen gehalten (S. 113). Wir wundern uns, daß der besonnene Verf. angesichts so seltsamer Ergebnisse nicht eher gegen seine exegetische Methode mißtrauisch geworden ist, ehe er sich entschlossen hat, aus Paulus einen solchen Stimmungsmenschen zu machen. Von Röm. 7 hätte Clemen hier wohl absehen dürfen. Daß dort nicht vom Stand des Christen als solchen die Rede ist, erhellt doch wohl daraus, daß die spezifisch christliche Ausstattung mit dem πνεῦμα gar nicht in Anschlag gebracht wird. Dagegen durfte er aus den häufigen Versicherungen der eigenen Lauterkeit und der vorbildlichen Berufstreue, welche Paulus gegenüber menschlichen Anklagen ausspricht, nicht schließen, daß er auch Gott gegenüber eine ebensolche Selbstbeurteilung übte. Und wenn derselbe Apostel von den Christen überhaupt am Tag der Parusie Tadellosigkeit erhofft und die prinzipielle Scheidung von der Sünde betont, die bereits hinter ihnen liege, so muß man doch zwischen Gebetswünschen und Paränesen einerseits und Schilderungen der Wirklichkeit andererseits unterscheiden. Gewiß hat Paulus einer Beruhigung bei der unvermeidlichen Sünde nicht das Wort geredet; aber er war doch klar genug, um sein hohes sittliches Ideal nicht unbesehen auf die Wirklichkeit zu übertragen und ihm damit den heilsamen sittlichen Sporn zu nehmen. Es ist kein Zeichen gesunden exegetischen Taktes, wenn man es heute liebt, hinter jeder scheinbaren Inkongruenz der Aussagen eines biblischen Schriftstellers sofort unverträgliche Standpunkte oder schroffe

Entwicklungsgegensätze zu sehen, ehe man in Geduld versucht hat, ob nicht das gleichzeitige Nebeneinanderbestehen der betreffenden Urteile sich begreifen lasse.

Zum Ursprung der Sünde fortgehend bespricht der Verf. zuerst die Vorstellung, nach welcher Gott selbst die Sünde bewirkt oder wie er sich ausdrückt „veranstaltet". Er findet diese Vorstellung nicht nur im Alten Testament, wo er sie aus dem starken Abhängigkeitsgefühl der alttestamentlichen Frommen herleitet, sondern ebenso bei Jesus und Paulus. Gegen die Methode des Verfassers haben wir auch hier starke Bedenken. Die Verkündigung Jesu betreffend schränkt der Verf. selbst seine Behauptung ein; die Sünde werde hier nur insofern auf Gott zurückgeführt, als sie geweissagt sei. Allein nur unzulässige dogmatische Konsequenzmacherei kann von hier aus auf Bewirkung der Sünde durch Gott zurückschließen. Daß die Entwickelung des Weltlebens den Plan Gottes erfüllt, steht dem religiösen Bewußtsein unmittelbar fest, ohne daß es darum Gott als Urheber der Sünde betrachtet. Pflegt doch auch sonst die entschiedenste Zurückführung des Bösen auf die Freiheit jene religiöse Grundwahrheit festzuhalten. Ebenso wenig berechtigen die paulinischen Aussagen, in welchen der Heilsweg des Glaubens oder auch der Unglaube Israels als von Gott vorherbestimmt bezeichnet wird, zu dem Schluß auf göttliche Verursachung von Sünde und Unglauben. Was Paulus sagt, ist nur, daß auch der faktische Widerspruch gegen Gott in der Teleologie seines Heilsrates eine Stelle finde; er hütet sich aber wohl davor, die menschlichen Verfehlungen auch ätiologisch von göttlicher Bestimmung herzuleiten. Und wenn das neunte Kapitel des Römerbriefes eine absolute Vorherbestimmung des menschlichen Verhaltens auszusagen scheint, so handelt es sich auch hier bloß um eine nachträgliche teleologische Deutung der faktisch vorliegenden Geschichte, und überdies bilden diese Aussagen bloß eine Episode in dem Gedankengang des Apostels, welche sofort durch andere Erwägungen ergänzt und in ihrer Tragweite beschränkt wird. Den Versuch, die Sünde auf Gott zurückzuführen, hat Paulus in der Form, in welcher er seinem Gedankenkreis nahetreten konnte, Röm. 7, 7 mit Nachdruck zurückgewiesen. Hier bleibt er bestimmt dabei, daß der Mensch die Sünde, die allerdings unter dem Zwang des von Gott gegebenen Gesetzes zur Reife kommt, aus seinem Eigenen herzubringe. Wir können darum in Clemens Behandlung der ganzen Frage nur eine Verkennung der Grenzlinien sehen, welche die paulinischen Aussagen innehalten. Es ist etwas Grundverschiedenes, ob man die Sünde von Gott veranstaltet sein läßt, oder ob man die ganze Entwickelung des geschichtlichen Lebens mit samt seiner Sünde von Gottes Leitung überwaltet denkt. Und niemand darf dem, der das letztere behauptet, darum das erstere imputieren.

Der folgende Abschnitt über den Fall der Protoplasten und

die biblische Verwendung desselben enthält eine Reihe interessanter Bemerkungen, denen ich aber nur teilweise zustimmen kann. Aus der verschiedenen Beurteilung der Kultur, welche Gen. 3, 6 und 17 f. vorliegen soll (?), sowie aus der Unverträglichkeit des Lebensbaumes mitten im Garten mit dem ebendort stehenden Baum der Erkenntnis schließt Verf. auf zwei Schichten der Erzählung, von welchen die ältere ethische, die jüngere kulturhistorische Tendenz gehabt haben soll. Ich muß die Prüfung dieser Hypothese Berufeneren überlassen und bemerke nur, daß mir die spätere ethische Verwendung eines ursprünglich kulturhistorisch gemeinten Stoffes ungleich wahrscheinlicher erscheinen würde. Richtig ist dagegen ohne Zweifel, daß nicht sowohl das Alte Testament, sondern erst die nachkanonische Litteratur des Judentums die Sünde oder richtiger das Elend der Menschheit mit dem Fall Adams in Verbindung bringt und daß im Neuen Testament Paulus allein diesen Gedankenkreis weiter verwertet. Darin liegt die Mahnung begründet, die betreffenden paulinischen Aussagen nur in einem Sinn zu verwenden, der zugleich den sonstigen Anschauungen der biblischen Schriftsteller und des Paulus selbst gerecht wird. Dies wird dann geschehen, wenn wir in Adams Fall das in die Anfänge der Menschengeschichte zurückgetragene Spiegelbild der menschlichen Gesamtsünde erblicken. Mit Clemens Exegese von Röm. 5, 12 ff. können wir auch hier nicht einig gehen. Daß Adams That in seinen Nachkommen einen Hang zur Sünde begründet habe, ist jedenfalls nicht die lehrhafte Tendenz der Stelle; diese will vielmehr die Herrschaft des Todes von Adams Sünde herleiten.

Zu den lehrreichsten Abschnitten des Buches gehört die Untersuchung über das Fleisch als Quelle der Sünde. Auch hier steht begreiflicherweise die paulinische Lehre im Vordergrund. Mit Recht weist der Verf. die Meinung zurück, daß die σάρξ bei Paulus nur das Herrschaftsgebiet der Sünde sei oder den Menschen bloß nach seiner kreatürlichen Schwäche bezeichne, und dringt darauf, die ethische Bedeutung des Wortes müsse von seiner physischen Grundbedeutung hergeleitet werden. Am Fleisch als solchem haftet dem Apostel die Regsamkeit der unordentlichen Begierden sinnlicher wie selbstsüchtiger Art. Darum ist aber σάρξ keineswegs, wie Holsten will, erschöpfende Bezeichnung des Menschenwesens; neben der sinnlichen Fleischessubstanz eignet diesem das geistige Prinzip des νοῦς bezw. πνεῦμα im anthropologischen Sinn. (Es handelt sich also um das Maß, in welchem die σάρξ die menschliche Lebensrichtung bestimmt.) Die paulinische Terminologie ist auch nicht vom Hellenismus entlehnt, sondern auf alttestamentlichem Grund erwachsen. Hinzufügen möchte ich nur, daß sich der Begriff σάρξ in gegensätzlicher Parallele zu der Bedeutung entwickelt und vertieft, welche bei Paulus das πνεῦμα als umfassendes Heilsprinzip gewinnt. Σάρξ ist darum die im Fleisch wurzelnde, dem göttlichen πνεῦμα entgegen-

Digitized by Google

gesetzte Lebensenergie, welche das Verhalten des unerlösten Menschen bestimmt und auch das höhere Leben des Erlösten zu gefährden nicht aufhört. Von einer doppelten Erklärung der Sünde bei Paulus, nämlich einerseits aus der σάρξ, andererseits aus dem Fall Adams, kann meines Erachtens nicht gesprochen werden, da Röm. 5 den Ursprung der Sünde gar nicht erklären will, sondern nur die Bedeutung der ersten sündigen Willensthat feststellt. Am wenigsten kann ich es gelten lassen, daß beide Erklärungen schließlich auf die Ableitung der Sünde aus göttlicher Veranstaltung zurückführen sollen (S. 215).

Als Folgen der Sünde würdigt der abschließende dritte Teil zuerst ihre Herrschaft im Thäter selbst und in der Gemeinschaft, auf welche das sündige Verhalten namentlich als Ärgernis wirkt. Sodann wird das Übel in seinem Verhältnis zur Sünde besprochen. Einen durchgängigen Zusammenhang beider kennt, wie Clemen mit Recht hervorhebt, das religiöse Bewußtsein Altisraels noch nicht, erst die spätere Vergeltungslehre statuiert ihn. Diese letztere darf man aber kaum mit dem Verf. schon den älteren Propheten zuschreiben; erst die nachprophetische Frömmigkeit steht unter ihrem Bann, aus dem sich vereinzelte Fromme loszuringen streben. Entweder verzichtet man, wie der Verf. des Buches Hiob, auf ein Verständnis der Wege Gottes, oder man stellt, wie Psalm 73, 23 die Gemeinschaft Gottes über alles irdische Glück. Der Glaubensidealismus dieser Stelle hätte wohl (S. 227) eine eingehendere Würdigung verdient, da in ihm die Keime einer neuen Denkweise liegen. Das Neue Testament knüpft an solche Gedanken an. Hier werden freilich durch das Kreuz Christi in Verbindung mit der Auferstehungshoffnung neue Gesichtspunkte für das Verständnis des Leidens erschlossen. Ein Teil der Leiden wird zwar auch von Paulus noch als Sündenstrafe beurteilt, z. B. 1 Kor. 11, 30; aber von einem allgemeingültigen und mechanisch proportionierten Zusammenhang von Sünde und irdischem Übel ist ferner nicht mehr die Rede.

Als die letzte der Sündenfolgen wird der Tod besprochen. Dabei wird mit Recht festgestellt, daß dem Alten Testament nicht der Tod überhaupt, sondern nur der vorzeitige und gewaltsame Tod als Strafe gelten. Auch die Paradieseserzählung der Genesis denke den Menschen nicht als unsterblich erschaffen, sondern lasse die Unsterblichkeit durch den Genuß vom Lebensbaum bedingt sein. Erst die außerkanonische jüdische Litteratur dehne den Begriff der Sündenstrafe auf den Tod überhaupt aus, und Paulus verwende diesen Gedanken als Gegenbild zu dem in Christus begründeten Leben. Die Beziehung von Röm. 5, 12 ff. auf den geistlichen Tod wird bestimmt abgelehnt. Dagegen wird ein verinnerlichter Begriff des Todes bei Johannes konstatiert; hier sei der Tod „die Nichtgemeinschaft mit Gott“, die mit dem Unglauben gegeben ist und sich über das irdische Dasein hinaus in die jenseitige Welt erstreckt.

Digitized by Google

Es dürfte sich aber doch fragen, ob der paulinische Begriff des Todes in Röm. 5 durch das physische Sterben erschöpft wird. Allerdings ist zunächst dieses in seiner empirischen Allgemeinheit das erkennbare Zeichen für die allgemeine Erstreckung der göttlichen Strafsentenz. Aber Paulus würdigt eben deshalb am Todeslos nicht bloß die in die Erscheinung tretende nackte Thatsache des Sterbens, sondern zugleich das gestörte Verhältnis zu Gott, von dem diese Kunde giebt. So ist es ja auch nach 1 Kor. 15, 56 die Sünde, die den Tod furchtbar macht. Ist dies richtig, so scheint es mir auch nicht unmöglich, die paulinische Beurteilung des Todes mit der Anschauung desselben Apostels vom Übel in Einklang zu bringen. Wie das Übel unter gewissen Umständen, nämlich dann, wenn es in der Trennung von Christus und Gott erfahren wird, zur Strafe wird, so giebt auch dem Tod sein Zusammensein mit der Sünde den Charakter der Strafe. Hier wie dort ist es nicht das Verhältnis des Menschen zur Welt, sondern sein Verhältnis zu Gott, welches den Strafcharakter des Widerfahrnisses bedingt.

Am Schluß verzeichnet der Verf. eine Reihe dogmatischer Postulate, welche sich aus seiner biblisch-theologischen Untersuchung ergeben. Er glaubt, daß die künftige Dogmatik die Möglichkeit einer Überwindung der Sünde im Christenleben, ihren Ursprung in (?) Gott und ihren wesenhaften Zusammenhang mit dem Fleisch anerkennen müsse. Daß ich ihm darin nur sehr teilweise folgen kann, ist schon gesagt worden. Ich halte es weder für biblisch, noch für erfahrungsgemäß, noch für heilsam, wenn die Dogmatik einen Stand sündloser Vollkommenheit lehren wollte. Die Wiedergeburt bedeutet zwar eine prinzipielle Abwendung von der Sünde, aber eine solche, die nur als allmähliche und nie absolut vollendete Loslösung von ihr zur Erscheinung kommt. In der Herleitung der Sünde von Gott würde ich einen Rückschritt von der Höhe neutestamentlicher Erkenntnis auf die Elementarstufe der alttestamentlichen Reflexion sehen, und ich halte sie trotz dem Vorgang Schleiermachers (der übrigens durch seine eigentümliche Gleichsetzung von Sünde und Bewußtsein der Sünde bedingt ist), für systematisch undurchführbar, weil zur Trübung des Gottesbegriffs und zur Verwirrung des moralischen Urteils führend. Einen Zusammenhang der Sünde mit dem Fleisch, d. h. mit dem Naturleben, erkenne ich mit dem Verf. an, aber doch nur mit der Einschränkung, daß die Sünde den Charakter persönlicher Schuld erst in dem Maß gewinnt, in welchem sie mit Bewußtsein vom persönlichen Willen angeeignet wird. Die Hauptaufgabe einer künftigen dogmatischen Lehre von der Sünde sehe ich eben darin, daß sie gegenüber einem abstrakten Spiritualismus den naturhaft organischen Charakter der Sünde festhält und zugleich gegenüber einem krassen Naturalismus ihre religiös-ethische Bedeutung nach dem Verhalten des persönlichen Willens zu ihr bemißt. Dies kann

nur dann geschehen, wenn man zwischen dem Umfang der Begriffe Sünde und Schuld bestimmt unterscheidet.

Manchen Aufstellungen des Verfassers habe ich im Vorstehenden zu widersprechen gehabt. Um so mehr ist es mir Bedürfnis, zum Schluß hervorzuheben, daß ich seine Arbeit nichtsdestoweniger für dankenswert und verdienstlich halte. Mit großem Fleiß, umfassender Belesenheit und ohne voreiliges Dogmatisieren giebt er einen Einblick in den heutigen Stand der biblisch-theologischen Fragen, die mit dem Problem der Sünde zusammenhängen. Er hat damit eine Vorarbeit geliefert, für welche ihm gerade die auf systematischem Gebiet arbeitenden Theologen zum Dank verpflichtet sind. Daß viele seiner Anschauungen auf Widerspruch stoßen müssen, ist nicht zum wenigsten darin begründet, daß es in dieser Region der dogmatischen Arbeit weniger als in irgendeiner anderen — die Eschatologie vielleicht ausgenommen — eine sichere Heerstraße giebt, die durch feststehende, zum Gemeingut gewordene Überzeugungen bezeichnet wäre. Möchte darum der geehrte Verf. auch diese kritischen Bemerkungen als Zeichen des Interesses an seiner Arbeit auffassen und in nicht zu ferner Zeit die dogmengeschichtliche und die systematische Bearbeitung seines Themas folgen lassen. Dürfen wir ihm bezüglich der Form noch einen Rat erteilen, so wäre es der, es möchte ihm gefallen, in der Darstellung seine eigene Auffassung der Dinge und das kritische Referat über die Meinungen anderer mehr zu sondern. Damit würde er die Lektüre seiner Schriften wesentlich erleichtern, und die Leser würden ihm für die durchsichtigere und abgerundetere Form dankbar sein.

Leipzig. **D. O. Kirn.**

2.

Müller, Dr. D. H., ord. Prof. an der Universität Wien, **Strophenbau und Responsion.** Neue Beiträge von . . . Wien, Alfred Hölder, 1898. 86 S. 8.

Im Jahre 1896 veröffentlichte der als Arabist und Erforscher der sabäischen Inschriften rühmlich bekannte Wiener Orientalist D. H. Müller ein umfängliches Werk unter dem Titel: „Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften und Koran und in ihren

Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragödie." Zu Band I, den „Prolegomena und Epilegomena" (mit sehr zahlreichen Übersetzungsproben) gesellte sich noch in demselben Jahre ein zweiter Band mit den hebräischen und arabischen Texten.

Die Aussicht, die durch den Titel des ersten Bandes eröffnet wurde, — der Nachweis eines inneren Zusammenhangs zwischen so heterogenen Litteraturen, wie sie die Bibel (denn nicht nur im Alten Testament, sondern auch in den Evangelien, z. B. Matth. 6 und 7, findet der Verfasser Spuren von Strophenbau und Responsion), die Keilinschriften, der Koran und die Chöre der griechischen Tragiker darstellen, wirkte verblüffend. Manchen erschien die ganze These von vornherein so ungeheuerlich, daß sie eine nähere Prüfung derselben für überflüssig erachteten. Andere gelangten durch die Prüfung zu einem völlig ablehnenden Ergebnis. Noch andere aber wurden von den Ausführungen des Verfassers in solchem Maße überzeugt und hingerissen, daß sie die epochemachende Bedeutung der Entdeckungen Müllers nicht hoch genug anschlagen konnten und von ihnen durchschlagenden Gewinn für die Geschichte der Weltlitteratur und in letzter Instanz der Ethnologie erhofften.

Dieser starke Dissensus der Kritiker reizt zum mindesten dazu an, die Entdeckungen kennen zu lernen, auf welche der Verfasser seine felsenfeste Überzeugung von der Richtigkeit seiner Thesen gründet.

Diese Entdeckungen knüpften an an Ezech. 14, 12—23, dann Kap. 16 f. und besonders Kap. 19 u. 21. Infolge des hier Beobachteten vom „Entdeckungsfieber" ergriffen, arbeitete M. das ganze Buch des Ezechiel durch. Überall ergaben sich ihm erneute Bestätigungen der neugefundenen Theorie. Sie ergaben sich aber auch im Babylonischen Schöpfungsepos nach Zimmerns Übersetzung, und in ganz hervorstechender Weise an verschiedenen Spuren des Koran (s. u.), ferner an Amos 1. 2. 4. 7. 8. Jer. 1, 11 ff. Jes. 1 und anderen Perikopen.

Die Theorie selbst ist in Kürze folgende. Das wesentlichste Merkmal der hier in Frage stehenden Poesieen sind Strophenbau und „Responsion", d. i. die Übereinstimmung verschiedener Strophen auch in den Gedanken, die oft durch gleiche oder ähnlich klingende Worte markiert wird (vgl. I, 191: „Was der Parallelismus membrorum im Verse ist, das ist die Responsion in der Strophe und in der Rede . . . Der formale Ausdruck dieser Beziehungen von zwei oder mehreren Strophen zu einander ist die Responsion"). Zu der Responsion gesellen sich jedoch noch zwei andere Mittel zur Steigerung der ästhetischen Wirkung: die Concatenatio und die Inclusio. Erstere ist „die Vereinigung der beiden strophischen Organismen miteinander durch ein gedankliches oder formales Band". Dagegen bildet die Inclusio die Grenze, die Absperrung gegen den danebenstehenden Organismus und betont so den individuellen Charakter einer Strophe. „Nach echter Künstlerart wechseln

Digitized by Google

sie rasch die Rollen und die Costüme. Die spröde Inclusio verwandelt sich plötzlich in die hingebende Concatenatio, und die kokette Responsion schließt sich bald ab, um bald desto auffälliger sich ihren Genossen anzuschließen" (I, 201).

Rezensent hat seit Jahren allen Strophentheorieen und so gut wie allen prosodischen und rhythmischen Theorieen inbetreff der hebräischen Verse äußerst skeptisch gegenübergestanden. Er hat diese Skepsis auch durch die Prüfung des Müllerschen Werkes nicht eingebüßt, räumt aber gern ein, daß ihm eine Ablehnung desselben in Bausch und Bogen als eine Ungerechtigkeit erscheinen würde. Abgesehen von den Fällen, wo eine strophische Anlage durch einen regelmäßig wiederkehrenden Refrain (wie Amos 1 f. 7 f. Jes. 9, 7 ff. Ps. 39. 42 f. 46 u. a.) gleichsam in die Augen springt und daher zu allen Zeiten anerkannt worden ist, hat M. für eine Reihe anderer Perikopen eine künstlerische Absicht teils bewiesen, teils mehr oder weniger wahrscheinlich gemacht. Man beachte Proben wie Sure 56, 59—72, wo die (im Koran bekanntlich durch den Reim gesicherten) Verse in der Zahl 1 + 5 + 4 + 3 + 2 + 1 Strophen bilden, von denen eine jede mit der Frage „Was meint ihr? beginnt. In Sure 26 erscheint der gleiche Refrain V. 7 f. 67 f. 103 f. 121 f. 139 f. 158 f. 174 f. 190 f.; die Strophen zählen also 8 + 60 + 36 + 18 + 18 + 19 + 16 + 16 Verse. Hier liegt doch die Frage nahe, ob nicht ursprünglich in dieser Sure eine noch größere Gleichmäßigkeit des Strophenbaus beabsichtigt war, als sie schon im gegenwärtigen Texte zutage tritt. Dieselbe Frage kehrt bei verschiedenen Perikopen des Alten Testaments wieder (vgl. z. B. die offenkundige Störung des Gleichmaßes der Strophen Jes. 9, 7 ff. durch die irrige Glosse in V. 15), und Müller hat, veranlaßt durch seine Strophentheorie, in verschiedenen Fällen Umstellungen und Ergänzungen vorgeschlagen, die um so beachtenswerter sind, als sie sich von gewaltsamen Eingriffen in den Text selbst thunlichst fernhalten.

Das Vorstehende mußte vorausgeschickt werden, um den Zweck der „Neuen Beiträge", die den eigentlichen Gegenstand unserer Anzeige bilden, verständlich zu machen. Der Verfasser giebt hier eine Nachlese von Belegen zu seiner Strophen- und Responsionstheorie, bestehend in einer Analyse des Deboraliedes, acht prophetischer Perikopen und einer Anzahl von Psalmen, sowie einiger Kapitel der Sprüche, des Hiob, der Klagelieder und des Jesus Sirach (Kap. 39—42, also aus dem Bereiche des neuerdings gefundenen hebräischen Originaltextes, in welchem eine größere Anzahl zehnzeiliger Strophen nachgewiesen wird).

Unter den Belegen aus den Psalmen verdient in erster Linie die Analyse von Psalm 119 Hervorhebung. Was der Verfasser hier entdeckt hat, kann in keiner Weise mehr als bloße Hypothese bezeichnet werden. Vielmehr giebt er eine unanfechtbare Erklärung des Umstands,

Digitized by Google

daß in diesem alphabetischen Psalm jedem Konsonanten genau acht Verse zugewiesen sind. Das Interesse, das sich an die Erklärung selbst sowie an die unabweisbaren textkritischen Folgerungen knüpft, schien mir allein schon ausreichend, eine Anzeige der „Neuen Beiträge" auch in dieser Zeitschrift zu rechtfertigen.

Ich schicke voraus, daß bereits die Masoreten die richtige Lösung des Problems, um das es sich bei Psalm 119 handelt, wenigstens gestreift haben, indem sie zu V. 122 bemerken: „das ganze Alphabet hindurch findet sich in jedem Vers außer [in dem Vers] ערב עבדך (d. i. V. 122) einer der folgenden zehn Ausdrücke . . . (folgen die unten näher zu besprechenden Stichwörter), und diese weisen hin auf die zehn Worte des Gesetzes, das auf dem Berge Sinai gegeben ward", durch die Annahme einer Beziehung auf die Zahl der Gebote des Dekalogs versperrten sich die Masoreten die richtige Erkenntnis. Von den Kommentatoren, die ich nachgesehen habe, bemerkt Hupfeld: „Das Gesetz wird (wie schon 19, 8 ff.) durch eine Reihe der dafür gebräuchlichen Wörter, die hier beständig wiederkehren und als gleichgeltend miteinander abwechseln . . . bezeichnet." Dabei zählt Hupfeld ganz richtig die acht thatsächlichen Stichwörter auf, fügt aber bei „u. a." Auch er hat also den wirklichen Sachverhalt nicht durchschaut [1]). Müller dagegen zeigt (S. 54 ff.), daß ursprünglich genau acht Stichwörter so verwendet waren, daß sie (obschon in wechselnder Reihenfolge) in jeder Strophe je einmal vorkamen; daher also die Verszahl jeder Strophe! Die acht Wörter sind: אמרה, דבר (auch im Plural), חקים, מצות, משפט (auch Plural), עדות, פקודים, תורה. Wie zu erwarten, ist das Schema im jetzigen Texte nicht mehr unversehrt erhalten. Ganz regelmäßig ist es durchgeführt in den Strophen ר [2]), ח, י, כ, פ; in ב, ה, ע ist je ein anderes Wort eingemischt (offenbar mit Verdrängung des ursprünglichen, dem Schema angehörigen). In acht Strophen erscheint je ein Stichwort zweimal; in ג, ט, נ kommen zwei Stichwörter doppelt vor, in ז ein Stichwort dreimal. Die א-Strophe hat zweimal חקים und außerdem דרכים, die ל-Strophe zweimal פקודים und einmal אמונה.

Zieht man nun in Betracht, daß z. B. V. 3 בדרכיו offenbar aus בדבריו verschrieben (oder vermeintlich emendiert) ist, ebenso V. 37 בדרכך zweifellos (vgl. 25. 50. 107!) aus בדברך, V. 90 אמונתך aus אמרתך, ferner V. 16 חקות (wofür sonst stets חקים) aus תורה, so bleiben auf 176 Fälle nur 18 weitere Abweichungen vom Schema übrig.

---

1) Dagegen werde ich während der Korrektur aufmerksam gemacht, daß E. G. King, The Psalms. Cambr. 1898, gleichfalls das Richtige erkannt hat.

2) Nur daß V. 48 statt der aus V. 47 stammenden Dittographie אל־מ׳ אשׁר אהבתי mit Grätz אליך zu lesen ist.

Digitized by Google

Daß auch diese nicht auf Absicht, sondern auf Textverderbnis beruhen, wird schwerlich von jemandem bezweifelt werden. Übrigens weisen die LXX noch 14, der Syrer 22 weitere Abweichungen auf, darunter sicher einige absichtliche.

Die Entdeckung Müllers hat aber noch weitere Kreise gezogen. Er hat es mehr als wahrscheinlich gemacht, daß als der Fundort jener acht Stichwörter Ps. 19, 8—11 zu betrachten ist. Allerdings finden sich hier zunächst nur fünf jener Wörter: משפטים, מצות, פקודים, עדות und תורה. Aber V. 10 ist trotz der Bezeugung von יראת durch die LXX nach Ps. 12, 7; 18, 31. Prov. 30, 5 אמרת zu lesen. So fehlen nur noch חקים und דבריו. Müller ergänzt sie durch den höchst plausiblen Vorschlag, in V. 11 statt des syntaktisch auffälligen הנחמדים zu lesen: [חקי יהו]ה כ' und statt des noch auffälligeren רב ומ' einfach דבריו מתוקים.

Halle a. S. E. Kautzsch.

Miscellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1898.

Der Vorstand der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion hat in seiner Herbstsitzung vom 14. und 15. September über die einzige ihm zugesandte Abhandlung folgendermaßen geurteilt:

Die Antwort betraf die Aufgabe, durch die verlangt wurde: Eine Abhandlung, worin die Prinzipien der kritischen und die der spekulativen Philosophie beschrieben und beurteilt werden, und ihre Bedeutung für die heutige Religionsphilosophie erörtert wird.

Der Vorstand muß die vorliegende Arbeit als völlig wertlos bezeichnen. Die Prinzipien der kritischen und die der spekulativen Philosophie sind nicht auseinandergesetzt, und natürlich ihre Bedeutung für die Religionsphilosophie ebensowenig beleuchtet. Statt dessen giebt der Verfasser eine viel zu breite und doch sehr ungenügende historische Übersicht. Von einer bei diesem Thema unumgänglichen Erkenntnistheorie ist keine Spur zu finden. Des Verfassers eigene Spekulationen sind diffus. Einzelne schöne Seiten

Digitized by Google

hundertundfünfzig Gulden bar, oder endlich die silberne Medaille mit dreihundertundfünfundachtzig Gulden bar.

Die gekrönten Schriften läßt die Gesellschaft als Teil ihrer Werke verlegen. Eine Zuerkennung eines Teils des Preises, mit oder ohne Aufnahme der Arbeit in die Werke der Gesellschaft, erfolgt nur mit Zustimmung des Verfassers.

Die Bedingungen für die Preisbewerbung sind folgende. Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und in deutlicher Handschrift, geschrieben sein. Arbeiten, die mit deutschen Schriftzeichen, oder nach der Meinung der Direktoren undeutlich geschrieben sind, werden sofort beiseite gelegt. Übersichtliche Kürze, sofern die wissenschaftliche Behandlung darunter nicht leidet, wird als ein Vorzug angesehen.

Die Verfasser nennen ihre Namen nicht, versehen aber ihre Arbeit mit einem Motto und legen ihr ein versiegeltes Billet bei, in dem Name und Wohnort angegeben sind, und das mit dem gleichen Motto überschrieben ist. Sie schicken ihre Abhandlungen portofrei an den Mitdirektor und Sekretär Dr. theol. H. P. Berlage, Pfarrer in Amsterdam.

Für die Herausgabe von neuen und verbesserten Auflagen oder von Übersetzungen der unter die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlungen ist durchaus die Erlaubnis des Vorstandes erforderlich.

Jede von der Gesellschaft nicht verlegte Arbeit kann der Verfasser selber veröffentlichen.

Das eingesandte Manuskript bleibt aber Eigentum der Gesellschaft, falls sie nicht dasselbe dem Verfasser auf seinen Wunsch zurückgiebt.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Digitized by Google

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Oberkonsistorialrath D. Köstlin oder an Herrn Prof. D. Kautzsch in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Seite

Abhandlungen.

1. Ley, Die Bedeutung des „Ebed-Jahwe“ im zweiten Teil des Propheten Jesaia mit Berücksichtigung neuerer Forschungen 163
2. Resch, Das hebräische Testamentum Naphthali . . , ... 206
3. Fischer, Zur Geschichte der Ordination 236

Gedanken und Bemerkungen.

1. Müllensiefen, Wie sind 2 Kor. 13, 13 die drei Teile des Segenswunsches inhaltlich auseinanderzuhalten und miteinander zu verbinden? 254
2. Clemen, Zwei Lutherworte, mitgeteilt aus der Zwickauer Ratsschulbibliothek 266
3. Clemen, Miscellen zur Reformationsgeschichte 268
4. Kawerau, Die Flugschrift Sepultura Lutheri 1538 281

Rezensionen.

1. Clemen, Die christliche Lehre von der Sünde; rez. von Kirn . 294
2. Müller, Strophenbau und Responsion; rez. von Kautzsch. . . 307

Miscellen.

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1898 315

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1899, drittes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1899.

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

1 8 9 9.
Zweiundsiebzigster Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1899.

Digitized by

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1899, drittes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1899.

Digitized by Google

Abhandlungen.

1.

Der jehovistische Bericht über den Bundesschluß am Sinai.

(Ex. 19—24 und 31, 18 — 34, 28.)

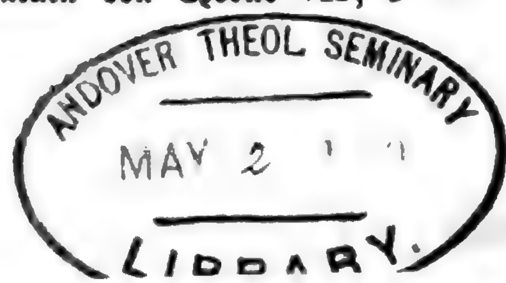
Von

Lic. theol. Dr. Carl Steuernagel, Privatdozent in Halle a./S.

Zu den wichtigsten Teilen des Alten Testamentes gehört zweifellos der Bericht über den Bundesschluß am Sinai Ex. 19 ff. Es ist aber auch allseitig anerkannt, daß gerade dieser Abschnitt der wissenschaftlichen Untersuchung die größten Schwierigkeiten bietet, für die es eine vollkommen befriedigende Lösung noch nicht giebt. Doch hoffe ich, zur Lösung der Probleme von Ex. 19 ff. wenigstens einige Beiträge liefern zu können, die dem einen oder anderen bei seinen Untersuchungen förderlich sein können. Nur das Wenigste davon enthält neue Beobachtungen; doch ist es notwendig, auch längst von anderen Erkanntes mit auszuführen, um eine zusammenhängende Darlegung geben zu können. Der Kürze und leichteren Lesbarkeit wegen verzichte ich darauf, in jedem Einzelfalle anzugeben, aus welchen Quellen ich schöpfe; jeden Prioritätsanspruch gebe ich von vornherein zu [1]). Als meine Hauptaufgabe habe ich es betrachtet,

---

1) Außer den allgemeinen Einleitungen sind namentlich noch folgende Spezialarbeiten benutzt: Jülicher, Die Quellen von Exodus VII, 8 —



die Litterarkritik in den Dienst der Religionsgeschichte zu stellen. In dieser Beziehung bin ich zu Ergebnissen gelangt, die gewissen modernen Anschauungen über den ursprünglichen Sinn des Sinaibundes schnurstracks zuwiderlaufen. Letztere beruhen nach meiner Überzeugung auf ungenügender oder geradezu falscher Quellenanalyse. Ehe ich auf sie des Näheren eingehe, muß ich daher diese Quellenanalyse des Genaueren vornehmen.

Mit ziemlicher Sicherheit lassen sich zunächst die priesterlichen Bestandteile (P im weitesten Sinne) ausscheiden. Es sind Ex. 19, 1—2ª; 24, 15ᵇ—18ª; 25, 1 — 31, 17. 18ª*; 34, 29 ff., sowie in 32, 15 die Worte שני לחת העדת. Diese Ausscheidung näher zu begründen ist nicht notwendig, da darüber kein Dissensus unter den Kritikern besteht. Auch von 19, 21—25 werde ich absehen; denn wiewohl ich von diesen Versen keine genügende Rechenschaft zu geben weiß, erscheint es mir doch sicher, daß sie einen ursprünglichen Bestandteil von J oder E nicht bildeten.

Für die Analyse des Übrigen darf als gesichertes Ergebnis betrachtet werden, daß die Grundlage von Ex. 34, 10—26 und der daran anschließende V. 27 jahvistisch sind. הדברים האלה (V. 27) sind die in V. 10—26* vorliegenden Worte. Ferner ist allgemein anerkannt, daß diese Worte gegenwärtig an einer Stelle stehen, an der sie beim Jahvisten ursprünglich nicht gestanden haben können. הנה אנכי כרת (V. 10) weist auf den Bundesschluß als noch bevorstehenden hin, und auch das Perfektum כרתי (V. 27) muß in diesem Zusammenhang als Perfektum der Zusicherung verstanden werden. Dann aber gehört dieser Abschnitt inhaltlich vor 33, 1,

---

XXIV, 11 (Jahrb. f. prot. Theol. VIII, 1882); Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs ꝛc., zweiter Druck, 1889; Budde, Die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs ꝛc. (Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft, 1891); Baentsch, Das Bundesbuch, 1892; Meisner, Der Dekalog (Leipziger Dissert.), 1893; und besonders Kuenen, Bijdragen tot de kritiek van Pentateuch en Jozua, VIII. Israël bij den Sinai (Theol. Tijdschr. 1881). In den Ausführungen über die Bedeutung des Sinaibundes setze ich mich speziell mit Kraetzschmar (Die Bundesvorstellung im Alten Testament, 1896) als dem konsequentesten Vertreter einer mir unrichtig erscheinenden Auffassung auseinander.

Digitized by Google

wo bereits der Befehl zum Ausbruch vom Sinai gegeben wird, der Bund also schon abgeschlossen ist. Jedenfalls hat J im Anschluß an 34, 27, sei es im unmittelbaren oder nicht, von dem Abschluß des Bundes erzählt, und es ist nun zu fragen, ob uns diese Erzählung noch erhalten ist. Aus 34, 27 läßt sich entnehmen: 1) daß in dieser Erzählung der Bund auf Grund von דברים geschlossen ist, und 2) daß diese דברים von Moses Hand aufgezeichnet gewesen sein müssen. Einen Bericht, der beiden Anforderungen genügt, haben wir in der That vor 33, 1, nämlich in 24, 3—8. Hier wird allerdings in V. 3 gesagt, daß Moses nicht bloß דברים, sondern auch משפטים dem Volke mitgeteilt habe; aber bereits in V. 3[b] wird, wie in V. 4 ff., nur noch von דברים gesprochen. Es ist darum schon längst die Vermutung ausgesprochen, daß in V. 3 die Worte ואת כל המשפטים erst von einem Redaktor (JEr) hinzugefügt seien, um auch das sogenannte Bundesbuch (Ex. 21—23) als Grundlage des Bundes erscheinen zu lassen. Ist dies richtig, dann hindert nichts, in 24, 3—8 den jahvistischen Bericht über den Bundesschluß zu sehen, der ursprünglich auf 34, 10—27* folgte. Freilich glauben die meisten in diesem Abschnitt, 24, 3—8, Kennzeichen elohistischen Ursprungs zu finden. Erstlich soll er in den Zusammenhang des Elohisten passen und in ihm notwendig sein; E müsse den Abschluß des Bundes auf Grund des Bundesbuches oder des Dekalogs oder beider zusammen erzählt haben, und 24, 3—8 sei die notwendige Fortsetzung von Ex. 20—23. Aber zunächst ist es zweifelhaft, ob Ex. 20—23 elohistisch sind (s. u.); sodann haben wir einen zweiten Bericht über einen Bundesschluß in Ex. 24, 1—2 und 9 ff., und es ist eine schlimme Konsequenz der Zuweisung von V. 3—8 zum Elohisten, daß dann dieser zweite Bericht jahvistisch sein muß, trotz dem Gottesnamen אלהים in V. 9—11 (über Kuenens Hypothese s. u.). Vielmehr ist der Umstand, daß V. 3—8 den Zusammenhang der elohistischen Verse 1—2 und 9 ff. sprengen, in Verbindung mit den anderen, daß sie inhaltlich vorzüglich als Fortsetzung des jahvistischen Abschnittes 34, 10—27* passen, ein sehr starker Grund für die Annahme jahvistischen Ursprungs von 24, 3—8. Als Kennzeichen elohistischen Ursprungs wird ferner das השכים בבקר (V. 4) angeführt; aber

Digitized by Google

abgesehen davon, daß der Ausdruck viel zu alltäglich ist, als daß er als Merkmal für eine bestimmte Quelle ausgegeben werden könnte, ist ganz übersehen, daß auch J diesen Ausdruck gebraucht (Ex. 34, $4^{a\beta}$, wegen סיני sicher J, vgl. auch Gen. 19, 27). Endlich beruft man sich auf die Erwähnung von Masseben (V. 4); aber J schrieb zu einer Zeit, wo es an jeder Kultusstätte Masseben gab, und wo man noch keinen Anstoß an ihnen nahm, es ist daher durchaus nicht ausgeschlossen, daß er dieselben erwähnt haben kann. Andere urteilen, daß 24, 3—8 aus zwei Erzählungen zusammengearbeitet seien, weil dem Volke das Gesetz, auf das es verpflichtet werden soll, zweimal mitgeteilt wird, in mündlichem Bericht (V. 3) und aus dem Bundesbuch (V. 7), und weil das Volk zweimal (V. 3 und V. 7) Gehorsam gelobt. Jedoch reicht dieser Umstand nicht aus, um das Vorhandensein zweier Quellen zu erweisen. Es ist sehr wohl denkbar, daß Moses zunächst in einer Art Vorverhandlung seinem Volke die Worte Jahves mitteilt und sich der Bereitwilligkeit, dieselben zu befolgen, versichert, ehe er die feierliche Zeremonie der Verpflichtung vornimmt. Auf jeden Fall liegt innerhalb der V. 4—8 kein Grund für die Annahme zweier Quellen, und wer sich an der Doppelheit der Verpflichtung des Volkes stößt, mag annehmen, daß V. 3^{b} von Abschreibern irrtümlich aus V. 7 wiederholt ist, wie etwa 19, 9^{b} aus V. 8^{b}. — Mit größter Wahrscheinlichkeit können wir also annehmen, daß 24, 3—8 in J die Fortsetzung zu 34, 10—27* bildeten.

Von hieraus ergiebt sich nun ein neues Moment zur Entscheidung einer zwischen Kuenen und Wellhausen verhandelten Kontroverse betreffs Ex. 34. Kuenen nimmt an, daß in Kap. 34 eine elohistische Erzählung über die Erneuerung der Bundestafeln (V. 1. 4*. 28) durch JEr mit dem jahvistischen Bericht über die Gesetzgebung am Sinai kombiniert sei. Wellhausen leugnet das Vorhandensein elohistischer Bestandteile in Ex. 34, nimmt vielmehr an, daß auch in der jahvistischen Darstellung die Gesetzgebung von Hause aus eine Tafelgesetzgebung gewesen sei; V. 1 von כראשנים an und כראשנים in V. 4 seien Zusätze des JEr, der durch sie das Nebeneinanderstehen zweier Tafelgesetzgebungen, einer elohistischen und einer jahvistischen, in der Weise zurechtzulegen suchte, daß er

Digitized by

die jahvistischen Bundestafeln für eine Erneuerung der elohistischen ausgab, die nach 32, 19 zerbrochen waren. Diese Streitfrage ist im Sinne Kuenens zu entscheiden; denn aus dem vorher Ausgeführten ergiebt sich, daß nach der jahvistischen Darstellung das Gesetz von Moses nicht auf Steintafeln geschrieben war, sondern in ein Buch (24, 4. 7) und zwar nicht während seines Aufenthaltes auf dem Sinai, sondern erst nach seiner Rückkehr zum Volke (24, 3—4). Demnach kann 34, 28 nicht dem Jahvisten zugewiesen werden; vielmehr schließt 24, 3 unmittelbar an 34, 27 an. Dann aber gehören auch 34, 1 und 4* als Vorbereitung auf V. 28 nicht dem Jahvisten, sondern dem Elohisten an. Weiteres s. u. und bei Kuenen.

Somit ergiebt sich, daß das Hauptstück des Jahvisten durch Ex. 34, 10—26*. 27; 24, 3—8 gebildet wird. Zu diesem Bericht über die Gesetzgebung und den Bundesschluß ist die Einleitung in Ex. 19 enthalten, und zwar gehören dem Jahvisten V. 2^b (?) 9^a. 11—13^a. 15. 18. 20 an, vielleicht auch noch 21^{a*} (bis אל משה), woran sich 34, 10 (ohne ויאמר) anschließen würde. Die Begründung für die Ausscheidung der jahvistischen Erzählung in der angegebenen Weise ist nur im Zusammenhang mit einer Analyse von Kap. 19 im ganzen zu geben. Zunächst ist dabei V. 1—2^a für P abzusondern, und V. 3^b—8 sind als deuteronomistisches Einschiebsel außer Betracht zu lassen, vgl. Jülicher, Jahrb. f. prot. Theol. VIII (1882), S. 309 ff. Ferner ist V. 9^b als irrtümliche Wiederholung von V. 8^b zu streichen, was hier auch nicht weiter begründet zu werden braucht. Unter den übrig bleibenden Teilen von Ex. 19, 1—20 lassen sich nun zunächst einzelne Sätze deutlich als elohistisch erkennen: an dem Gottesnamen אלהים V. 3^a. 17. 19; V. 16 an der Verwandtschaft mit V. 19; V. 13^b an der mit V. 17 übereinstimmenden, V. 12—13^a widersprechenden Anordnung, daß Israel den Berg besteigen soll, auf dem Gott erscheint; V. 14 als Pendant zu V. 3^a, dem Hinaufsteigen Moses muß ein Herabsteigen entsprechen; endlich V. 10 als V. 14 entsprechend. So bleiben als jahvistisch übrig V. 9^a. 11—13^a. 15. 18. 20, die nicht nur untereinander den besten Zusammenhang zeigen, sondern auch an dem Namen סיני (V. 11. 18) und der

Vorstellung, daß Jahve vom Himmel auf den Sinai herabsteigt (V. 11. 18), während nach E Gott auf dem Horeb wohnt, unverkennbare Anzeichen jahvistischen Ursprungs zeigen. Des Ferneren steht V. 11 in nächster Beziehung zu V. 15, und V. 12 und 13^a schließen V. 13^b und 17 (E) aus. V. 2^b trägt keine Kennzeichen, die sichere Zuweisung an J oder E ermöglichten. V. 20 paßt zu J, sofern auch hier der Berg סיני heißt und Jahve auf ihn herabsteigt, doch ist der Anschluß an V. 18 kein ganz glatter. Schließlich sei noch bemerkt, daß vor V. 18 ursprünglich wohl eine V. $16^{a\alpha}$ analoge Zeitbestimmung stand, die JEr fortließ, weil er dieselbe bereits nach E gegeben hatte.

Sehr schwierig ist die Untersuchung betreffs des Schlusses der jahvistischen Erzählung. Es ist daher vorzuziehen, zunächst die elohistische Erzählung auszusondern. Hier hat uns bereits die bisherige Untersuchung einige Ergebnisse geliefert; andere dürfen als allgemein anerkannt gelten, so daß wir uns für den ersten Teil der elohistischen Erzählung mit einer bloßen Zusammenfassung begnügen können. Dabei sei von vornherein bemerkt, daß ich auf den Dekalog und das Bundesbuch später eingehen werde; ihre Zugehörigkeit zum Elohisten ist fraglich, gehören sie ihm an, so muß das auch die Geschichtserzählung zeigen, die dann auf sie Bezug nehmen muß.

Die Einleitung der elohistischen Erzählung haben wir oben bereits in Ex. 19, 2^b (?) 3^a. 10. 13^b—14. 16. 17. 19 gefunden. Allgemein anerkannt ist, daß sie ihre Fortsetzung in Ex. 20, 18—21 findet. Sicher elohistisch sind ferner 24, 9—11, von denen sich 24, 1—2 nicht trennen lassen; ihre Zuweisung zum Jahvisten ist bereits oben als Konsequenz der fälschlichen Zuweisung von 24, 3—8 zu E zurückgewiesen[1]). Endlich besteht kaum ein Zweifel am elohistischen Ursprung von 24, 12—15^*. 18^b; 31, 18^* (ohne סיני — ככלתו und לחת העדת). Weniger klar liegen die Verhältnisse betreffs Kap. 32—34. Bei Kap. 32 ist allgemein anerkannt, daß eine elohistische Erzählung über die Anfertigung des goldenen Kalbes zugrunde liegt; doch ist die Frage, wie viel von

1) Ihre Zuweisung an P dürfte kaum noch ernstlich in Frage kommen.

Digitized by

Kap. 32 E angehört, und ob das Übrige etwa aus einer jahvistischen Parallele entlehnt ist oder nicht. Einen sicheren Ausgangspunkt für die Untersuchung bieten die zweifellos elohistischen V. 15 bis 18. Da nach ihnen Moses durch den Abfall des Volkes überrascht ist, so können V. 7—14 E nicht angehören; denn nach diesen Versen hat Moses durch Jahve selbst Kunde vom Abfall Israels erhalten und hat für denselben auch bereits Jahves Verzeihung erlangt. Alle Kritiker sehen weiter in V. $19^{a\alpha}$ (bis מחנה) die Fortsetzung von V. 18; dann aber gehen die Ansichten auseinander. Es folgen nämlich zwei Abschnitte, deren jeder mit וירא beginnt und als Fortsetzung zu V. $19^{a\alpha}$ aufgefaßt werden kann, V. $19^{a\beta}$—24 und V. 25—29. Dillmann ist der Meinung, daß der zweite derselben elohistisch sei, daß also er und nicht V. $19^{a\beta}$—24 die ursprüngliche Fortsetzung von V. $19^{a\alpha}$ darstelle. Seine Begründung, daß nach V. $19^{a\alpha}$ Moses in der Nähe des Lagers stehe, in V. 25 ff. am Thor des Lagers, während in V. $19^{a\beta}$—24 das Lager nicht erwähnt werde, hat wenig Bedeutung. Entscheidend gegen seine Auffassung ist für mich der Umstand, daß E in 34, 1 auf 32, 19^{b} zurückweist, sowie daß Deut. 9, ein Abschnitt, der die Fortsetzung zu Deut. 5, 20—28 bildet, und dessen Verfasser sich an die Darstellung des E anschließt, in V. 17 und 21 auf Ex. 32, 19—20 zurückgeht. Gehören aber V. 19—20 E an, dann auch V. 1—6, da dieser Abschnitt für das Verständnis von V. 19—20 unentbehrlich ist und nichts in ihm der Herleitung aus E widerspricht. V. 21—24 und 25—29 sind beide in der Paralleldarstellung des Deut. unberücksichtigt geblieben, scheinen also dem Verfasser von Deut. 9 nicht als Bestandteile der elohistischen Erzählung vorgelegen zu haben. Bei V. 21—24 mag das unbedenklich erscheinen, da das Deut. an Aaron überhaupt kein besonderes Interesse hat, der Abschnitt also absichtlich übergangen sein könnte. Schwerer wiegt aber die Übergehung von V. 25—29, da das Deut. an der Erwählung des Stammes Levi ein besonderes Interesse hat. Auch aus Ex. 32 für sich allein betrachtet ergiebt sich, daß V. 25—29 kaum ursprünglich sein können, während die Möglichkeit elohistischen Ursprungs von V. 21—24 nicht geleugnet werden kann. V. 25—29 lassen sich nur in der ersten Aufwallung des Zornes begreifen, aber

Digitized by Google

nicht wohl, wenn Moses zunächst alles das gethan hat, was V. 19—20 (resp. V. 19—24) erzählen; auch ist die Begründung der Bestrafung des Volkes in V. 25 sehr matt gegenüber der in V. 1—6 und 19 gegebenen; endlich wird in E auf die Erwählung des Stammes Levi sonst nirgends zurückgegriffen. So bilden wahrscheinlich erst V. 30 ff. die Fortsetzung von V. 20 (resp. 24). Freilich erwartet man nach V. $20^{b\beta}$ zunächst eine Angabe darüber, „wie denn der Trank dem Volke bekam" (Wellh., Comp.[2], S. 94), und V. 35 scheint diese Angabe zu enthalten. Wellhausen folgert daraus, daß wohl auch V. 30—34 ein Zusatz seien. Dem gegenüber ist aber weniger sein eigenes Bedenken geltend zu machen, „daß dann gar zu wenig für den ursprünglichen Bericht der Quelle übrig bleibt", als vielmehr, daß die Fortsetzung des elohistischen Berichtes einen Teil von V. 30—34 voraussetzt (s. u.), daß der Bericht des Deut. wenigstens eine sachliche Parallele bietet, und endlich, daß eher in (V. $20^{b\beta}$ und) V. 35 ein Zusatz zu sehen ist, da auf ihn (sie) im Deut. keine Rücksicht genommen wird und V. 35 im ursprünglichen Text des E den Zusammenhang sprengt (s. u.). Somit ergiebt sich, daß aus Ex. 32 nur V. 1—6. 15—20. (21—24) 30—34* E angehören. Ehe wir nun der Herkunft der übrigen Teile von Kap. 32 nachforschen, empfiehlt es sich, zunächst den Elohisten weiter zu verfolgen. Hier ist zuerst die Thatsache festzustellen, daß nach E die Fürbitte Moses keinen Erfolg hat. In Ex. 33, 1—6 finden wir teilweise Ausführungen, welche dem entsprechen, V. 3^b—6, teilweise solche, die eine gerade entgegengesetzte Stimmung zeigen, V. 1—3^a. Da V. 1 eine reine Dublette zu 32, 34^a ist, werden wir annehmen dürfen, daß 33, 1—3^a und 3^b—6 verschiedenen Quellen entlehnt sind, und daß nur V. 3^b—6 die Fortsetzung zu 32, 30—34 bilden. Das כי לא אעלה בקרבך bildet nun aber die Begründung nur zu 32, 34^a; 34^b und 35 haben dazwischen keinen Platz, also sind sie als späterer Zusatz anzusehen. Der Zusammenhang ist dann folgender: Führe dies Volk an den Ort, den ich dir angegeben habe. Mein Engel wird dabei vor dir hergehen; denn ich kann nicht in deiner Mitte ziehen 2c. Möglicherweise ist aber auch der Satz „mein Engel wird vor dir herziehen" erst später beigefügt.

Digitized by Google

Ferner werden כי עם קשה ערף אתה (33, 3), ein Satz, der den Anschluß des פן an לא אעלה erschwert, und אתם עם קשה ערף (V. 5), der durch die pluralische Anrede neben der singularischen im Folgenden auffällt, Zusätze sein. Sicher elohistisch sind ferner 33, 7—11, und der elohistische Ursprung von 34, 1. $4^{a\alpha b}$. 28 hat sich uns oben bereits ergeben. Demnach verläuft der Schluß der elohistischen Erzählung folgendermaßen: Jahve hat die Fürbitte Moses zurückgewiesen; Moses soll das Volk nun weiterführen. Jahve will nicht in seiner Mitte ziehen, er müßte das sündige Volk sonst vernichten. Durch die Trauer des Volkes bewogen, erklärt sich jedoch Jahve bereit, zu sehen, ob er etwas für das Volk thun könne. Die Schwierigkeit, deren Lösung er sucht, ist die, daß er nicht in der Mitte Israels ziehen kann, und daß er es doch auch nicht aus seiner Nähe verbannen möchte. Die Lösung wird nicht angegeben; offenbar befindet sich im Text hinter 33, 6 eine Lücke. Was in ihr stand, ist längst ermittelt: Aus den Schmucksachen, die das Volk ablegt, wird die Lade angefertigt, das Symbol Jahves, in dem er selbst gegenwärtig ist, vgl. Num. 10, 33 ff., und als Behausung derselben soll das אהל מועד dienen. In diesem ist er dem Volke nahe, oder genauer, in ihm kann er jederzeit Moses, dem Vertreter Israels, nahe kommen (33, 9). Andererseits aber bleibt er dem Volk auch fern; denn das Zelt steht nicht in der Nähe odes gar in der Mitte des Lagers, sondern es wird jedesmal „außerhalb des Lagers, und zwar weit außerhalb des Lagers" aufgeschlagen, 33, 7. Mit dem Gesetz hat die Lade nichts zu thun, das ergiebt sich klar aus dem Zusammenhang; sie ist lediglich die Verkörperung der Nähe Gottes. Und wenn E schließlich die Erneuerung der Gesetzestafeln berichtet, so wird damit lediglich ausgedrückt, daß die Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz Jahves nicht aufgehört hat, daß also „der Bund" fortbesteht; aber diese Erneuerung der Gesetzestafeln hat mit der Lade gar nichts zu thun (anders Deut. 10, 1—4).

Es erübrigt nunmehr, auch den Schluß der jahvistischen Erzählung zu betrachten. Hier ist zunächst zu untersuchen, ob die nicht elohistischen Teile von Ex. 32 vielleicht J zuzuweisen sind. Es sind dies 32, 7—14. 25—29. 35. Diese drei Teile können

Digitized by Google

aber unmöglich aus einer Quelle abgeleitet werden, denn sie schließen einander aus. Hat Moses für Israels Abfall bereits Vergebung erbeten und erlangt (V. 7—14), so ist eine Bestrafung durch ihn selbst (V. 25—29) oder durch Jahve (V. 35) nicht mehr zu verstehen. Überdies sind V. 7—14. 25—29. 35 ohne die elohistische Erzählung nicht verständlich, so daß es richtiger sein wird, sie als einzelne, voneinander unabhängige Zusätze zu E aufzufassen. Übrigens sind V. 7—8 einerseits und V. 9 andererseits Dubletten; da nun V. 9 in LXX fehlt nnd wörtlich mit Deut. 9, 13 übereinstimmt, wird der Vers als aus dem Deut. entlehnt anzusehen sein. Weiteres über Ex. 32, 7—14 siehe in meinem Kommentar zum Deut. (1898), Einleitung § 7 und Schlußbemerkungen zu Deut. 9, 8—10, 11. — Aus Ex. 33 kommen als möglicherweise jahvistisch zunächst V. 1—3^{a} und sodann V. 12—23 in Betracht, aus Kap. 34 endlich V. 2—3. $4^{a\beta}$. 5—9. Sicher ist die Zugehörigkeit zu J bei 34, 2—3. $4^{a\beta}$. 5—9 (vgl. סיני, V. 2. 4, und das Herabsteigen Jahves auf den Sinai, V. 5). Dadurch werden aber auch 33, 12—23 als jahvistisch erwiesen; denn diese Verse hängen teils mit 34, 9 zusammen (33, 12—17), teils mit den übrigen Teilen von 34, 2 ff. (33, 18—23). Freilich könnte man gegen die Herleitung von 33, 12—23 aus J geltend machen, daß der Mangel an Ordnung sich am leichtesten durch Zusammenarbeitung aus verschiedenen Quellen erkläre; doch wird dieser Mangel wahrscheinlicher durch Umstellungen verursacht sein, die durch die Zusammenarbeitung von E und J in Kap. 34 und durch die Trennung von 34, 10—27 von 24, 3—8 veranlaßt wurden. Wie die Ordnung ursprünglich war, darüber läßt sich wohl kaum noch Befriedigendes ermitteln (vgl. übrigens Dillmanns Kommentar). Aus 33, 12 ergiebt sich nun weiter, daß der Befehl zum Aufbruch vom Sinai bereits gegeben ist, daß aber nicht gesagt sein kann, daß Jahve einen Engel vor Israel hersenden wolle. Demnach wird zwar 33, 1, aber nicht V. 2 jahvistisch sein. Daß V. 2 ein Einschiebsel ist, ergiebt sich auch daraus, daß er den Zusammenhang von V. 1^{b} und 3^{a} zerreist. Übrigens dürften auch 33, 1^{b} und 3^{a} deuteronomistische Zusätze sein.

Nunmehr wird es uns möglich sein, auch über die Quellen-

Digitized by

zugehörigkeit des Dekalogs und des Bundesbuches uns ein Urteil zu bilden. Daß der Dekalog nicht dem Jahvisten angehört, ergiebt sich daraus, daß wir in der Darstellung des J keine Lücke haben, und daß uns auch die Gesetze, auf die Israel verpflichtet wird, erhalten sind, 34, 10—26*; daneben hat der Dekalog keinen Platz. Dagegen scheint der Dekalog sehr wohl in die Erzählung des E hineinzupassen. Er steht zwischen Ex. 19, 19 und 20, 18 ff. Dadurch entsteht folgender Gang der Ereignisse: Gott offenbart sich auf dem Horeb unter Donner und Blitz und starkem Posaunenschall; Moses führt Israel ihm entgegen bis auf die unteren Teile des Berges, wo es Halt macht. Nunmehr teilt Gott dem Volke sein Gesetz, den Dekalog, mit. Dann aber gerät Israel in Furcht, es möchte sterben, wenn es Gottes Stimme vernähme, und bittet Moses, er möge Gottes Gebote in Empfang nehmen und dem Volke übermitteln. In dieser Darstellung befremdet, daß Israel erst dann in Furcht gerät, als Gott schon ein vollständiges Gesetz mitgeteilt hat, nicht bereits, als er zu reden beginnt. Zum anderen ist in obiger Wiedergabe des Gedankenganges 19, 19[b] unbeachtet geblieben. Danach handelte es sich zunächst um ein Reden Moses und ein Antworten Gottes. Was sie miteinander geredet haben, wird nicht gesagt; aber das dürfte klar sein, daß der Dekalog in diesen Zusammenhang wenig paßt, er ist eben keine Wiedergabe des Gespräches zwischen Moses und Jahve. Kuenen hat daher die Hypothese aufgestellt, daß der Dekalog nicht in diesen Zusammenhang gehöre, sondern daß er ursprünglich hinter 20, 18—21 gestanden habe; ein Redaktor habe ihn umgestellt, um dem Bundesbuch Platz zu schaffen, das ursprünglich in E an späterer Stelle gestanden habe (s. u.). Kuenens Hypothese hat viel Beifall gefunden; doch scheint mir, daß durch sie nicht alle Schwierigkeiten gelöst werden. Zunächst kann Kuenen keine genügende Rechenschaft über Ex. 24 geben. V. 3—8 dieses Kapitels gehören nach ihm mit dem Bundesbuch zusammen und sind mit diesem erst nachträglich hierher versetzt, V. 1—2 und 9—11 gehören einer älteren E-Schicht an und setzen die Dekalogtradition nicht voraus; so müssen 24, 12 ff. die Fortsetzung der Dekalogerzählung bilden. Der Zusammenhang ist dann aber ganz unverständlich. Nachdem Israel

sich geweigert hat, Gottes Stimme zu vernehmen, geht Moses zu Gott selbst, und dieser teilt ihm den Dekalog mündlich mit. Dann fährt er fort: Steige zu mir auf den Berg — aber Moses befindet sich ja bei ihm auf dem Berge! — so will ich dir geben 1) die beiden Steintafeln (auf denen der Dekalog geschrieben steht) — wozu dann aber zuerst die mündliche Mitteilung des Dekalogs? — und 2) weitere Gesetze und Gebote, die ich aufgeschrieben habe. Wozu diese Zerreißung der Gesetzesmitteilung in zwei Teile, wozu die Verteilung der Offenbarung des Dekalogs auf beide? Genau dieselben Schwierigkeiten bleiben, wenn man 24, 1—2. 9—11 im Zusammenhang beläßt, und sie werden noch größer, wenn man V. 3—8 E zuweist; denn wozu die Übergabe der Gesetze (24, 12), wenn Moses dieselben längst aufgeschrieben und das Volk auf sie verpflichtet hat? Der Dekalog paßt in E hinter 20, 18—21 noch weniger als vor 20, 18—21; sollte er vielleicht in E gar nicht gestanden haben? Eine sichere Antwort auf diese Frage giebt uns, wie mir scheint, ein Blick auf die Arbeit des Redaktors JEr. Es darf ohne weiteres als sicher angenommen werden, daß er auf die Frage: „Was stand auf den beiden Steintafeln?“ geantwortet haben würde: „Der Dekalog“, wenn er diesen in E gelesen hätte. Er giebt aber nicht diese Antwort, sondern eine ganz andere. Er kombiniert nämlich die jahvistische Darstellung von der Gesetzesmitteilung mit dem elohistischen Bericht von der Erneuerung der Gesetzestafeln (Ex. 34). Da erklärt denn Jahve 34, 1, er wolle auf die neuen Tafeln genau dieselben Worte schreiben, die auf den ersten standen. Dann teilt JEr die jahvistischen Gesetze 34, 10—26* mit und den Befehl Jahves an Moses, diese Gesetze aufzuschreiben, V. 27. Endlich schließt er daran V. 28 nach E: er schrieb auf die Tafeln die Bundesworte. Das können nach der Stellung, die JEr diesem Verse gegeben hat, nur die Worte sein, die Moses nach V. 27 aufschreiben sollte, d. h. die Worte V. 10—26*. Hätte JEr diese Antwort geben können, wenn er gewußt hätte, daß auf den ersten Tafeln nicht die Worte 34, 10—26* standen, sondern die des Dekalogs 20, 1—17? Man wird sagen müssen: unmöglich! Und trotzdem sagt Wellhausen, es sei doch der Fall; der Redaktor habe eben diesen bösen Widerspruch

Digitized by Google

wohl oder übel mit in Kauf nehmen *müssen*. Letzteres bestreite ich mit aller Entschiedenheit; der Redaktor wäre ja allen Schwierigkeiten entgangen, wenn er 34, 10—26* vor 24, 3—8 belassen und die beiden Tafelgesetze kombiniert hätte. Dann hätten auf den ersten Tafeln wie auf den zweiten 20, 2—17 + 34, 10—26* gestanden. Was hätte ihn an dieser Kombination hindern können? Höchstens das עשרת הדברים in 34, 28, denn auf den Tafeln hätten dann mehr als zehn Worte gestanden. Aber diese Worte sind schon mehrfach als Zusatz erkannt. Schon ihre Stellung in 34, 28 befremdet; warum heißt es nicht את עשרת דברי הברית? Warum wird erst hier, wo die Tafeln zum letztenmal erwähnt werden, gesagt, daß auf ihnen zehn Worte standen? Mir scheint es eine unleugbare Thatsache zu sein, daß das Verfahren des JEr einzig und allein dann erklärlich ist, wenn er den Dekalog in E nicht fand. Diese These, daß der Dekalog noch JEr unbekannt war, empfängt weitere Bestätigung durch die von Meisner (Der Dekalog, 1893, Dissertation) bewiesene Thatsache, daß der Dekalog durch und durch deuteronomisches Gepräge zeigt, ferner durch die von mir in meinem „Rahmen des Deuteronomiums“ (1894) und im Kommentar zum Deuteronomium (1898) näher begründete These, daß auch der an E sich anlehnende Verfasser von Deut. 5 und 9, 7 ff. den Dekalog nicht kannte. Endlich wird diese These bestätigt durch die Antwort, die wir aus E selbst auf die Frage erhalten, was nach ihm auf den Tafeln geschrieben war. Ehe ich jedoch darauf näher eingehe, muß ich zunächst die Frage nach der Quellenzugehörigkeit des Bundesbuches, Ex. 21—23, mit dem wir die Einleitung 20, 22—26 zusammenfassen können, zu beantworten suchen. Zunächst ergiebt sich, daß JEr dasselbe kennt. Wenn er den jahvistischen Bericht über den Bundesschluß, 24, 3—8, an seiner Stelle beläßt, die jahvistische Gesetzgebung aber nach Ex. 34 verweist, so muß er andere Gesetze gekannt haben, die vor 24, 3 ff. standen, und auf Grund deren der Bund geschlossen wurde. Das können dann aber nur die des Bundesbuches sein. Freilich heißen diese nicht דברים, sondern משפטים (21, 1); aber eben darum wird JEr neben דברי י״י das ואת כל המשפטים in 24, 3 gestellt haben.

Diese These, daß JEr das Bundesbuch in diesem Zusammenhang gehabt habe, würde allerdings hinfällig, wenn die gegenwärtige Anordnung und Verflechtung der jahvistischen und elohistischen Berichte nicht JEr, sondern erst Rd zu verdanken wäre, wie Kuenen annimmt. Doch wird sich sofort ergeben, daß diese Annahme auf einer unhaltbaren Hypothese beruht. Nach Kuenen ist das Bundesbuch elohistisch, und daß es wenigstens in elohistischen Kreisen entstanden ist, scheint auch mir ziemlich sicher zu sein. Ferner ist es eine allgemein anerkannte Thatsache, daß das Deut. in seiner Erzählung über die Ereignisse am Horeb auf das Bundesbuch keine Rücksicht nimmt, obwohl es sich sonst eng an E anschließt, daß also zur Zeit der Abfassung von Deut. 5 das Bundesbuch nicht in den elohistischen Horebperikopen stand. Eine dritte Thatsache ist nach Kuenen und fast allen Kritikern die, daß das Deut. in Kap. 12—26 durchgängig das Bundesbuch benutzt, daß also der Verfasser des Deut. das Bundesbuch gekannt hat. Kuenen folgert daraus seine Hypothese, daß das Bundesbuch in E ursprünglich an anderer Stelle gestanden habe, nämlich an der, die gegenwärtig das Deuteronomium einnimmt. Rd habe es von hier in die Sinaiperikopen versetzt, um dem Deuteronomium Raum zu schaffen. Bei dieser Gelegenheit habe er auch den Bericht über den Bundesschluß (Ex. 24, 3—8) an seinen jetzigen Platz gestellt. Diese Hypothese ist nun unhaltbar. Erstlich findet sich in E nirgends, selbst nicht in Jos. 24, eine Anspielung auf ein Moabgesetz; Rd müßte also dieselben geflissentlich getilgt haben, obwohl sie doch bei ihm guten Sinn gehabt hätten, er hätte sie ja einfach als Bezugnahmen auf das Deuteronomium deuten können. Zweitens ist eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Bundesbuch und Ex. 24, 3—8 durch die Thatsache ausgeschlossen, daß das Bundesbuch משפטים enthält und Ex. 24, 3—8 von דברים spricht. Man könnte freilich mit Bezug hierauf Kuenens Hypothese modifizieren: In dem Werk des JEr hätte Ex. 24, 3—8 bereits an seiner gegenwärtigen Stelle gestanden, an Stelle des Bundesbuches aber 34, 10—26*. Die Arbeit des Rd hätte dann nur darin bestanden, daß er dem Deuteronomium zuliebe das Bundesbuch hinter Ex. 20 versetzte, dem Bundesbuch zuliebe aber die jahvistischen Gesetze nach Ex. 34 ver-

Digitized by Google

wies. Einfacher wäre es allerdings gewesen, wenn er die jahvistischen Gesetze mit dem Bundesbuch verschmolzen hätte, was die Ähnlichkeit von Ex. 23, 12 ff. und 34, 10 ff. noch besonders nahe legte [1]). Unerklärlich bliebe dann aber doch die Verschmelzung von Ex. 34, 1. 4^{aab}. 28 mit einer so ganz andersartigen Erzählung von J. Drittens ist einer der Vordersätze in Kuenens Begründung falsch, nämlich der, daß das Deuteronomium in Kap. 12—26 das Bundesbuch voraussetze und durchgängig benutze (vgl. den ausführlichen Beweis für diese Behauptung in meinem Kommentar zum Deuteronomium, Einleitung § 7, 2 und 3). Demnach liegt kein Grund zu der Annahme vor, erst Rd und nicht schon JEr habe die gegenwärtige Verflechtung von J und E in den Sinaiperikopen vollzogen. Daß JEr das Bundesbuch bereits an seine jetzige Stelle gesetzt hat, bleibt mir daher das Wahrscheinlichste. Daß er es nicht aus J aufgenommen hat, ist ziemlich allgemein anerkannt. Es fragt sich aber, ob er es bereits in E vorfand. Es müßte dann zwischen 20, 21 und 24, 1 gestanden haben, also da, wo nach Kuenens Hypothese ursprünglich der Dekalog stand. Dieselben Gründe, die es als unmöglich erscheinen ließen, daß der Dekalog hier stand (s. ob.), kehren also auch für das Bundesbuch wieder. Auch dieses ist mithin wahrscheinlich nicht ursprünglich in E. Bestätigt wird auch dies, wenn wir nunmehr fragen: Was stand nach E auf den beiden Gesetzestafeln?

Eine klare Antwort wird darauf nirgends gegeben; doch läßt sich auf dem Wege der Schlußfolgerung wenigstens einiges ermitteln. Zunächst sagt 32, 15, daß die Tafeln auf beiden Seiten beschrieben waren; es waren also im ganzen vier Steinflächen beschrieben. Das läßt auf einen ziemlich bedeutenden Umfang des Gesetzes schließen, zumal wenn man wirklich erhaltene mit Schrift bedeckte Steinplatten als Maßstab verwendet. Da die Tafeln zudem nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren, sondern, wie wir sehen wer-

1) Dies nimmt Budde auch an. Erst später soll man nach ihm die Worte auch in Ex. 34 eingeschaltet haben. Aber warum hat man das gethan, da es doch ganz überflüssig war, wenn die Worte schon in Ex. 23 standen, und da es Ex. 34 fast unverständlich machte?

den, für den Privatgebrauch Moses, braucht die Schrift nicht groß gewesen zu sein, so daß wir als Maßstab wohl richtiger assyrische oder babylonische Tontafeln als etwa die Meschainschrift heranziehen dürfen. Dann ergiebt sich aber, daß das Gesetz einen Umfang gehabt haben kann, daß es 20 oder mehr unserer Oktavseiten füllen könnte. Dies gegen alle Berechnungen, die beweisen sollen, daß gerade nur der Dekalog auf den beiden Tafeln Platz hatte. Für den relativ bedeutenden Umfang des auf den Steinen geschriebenen Gesetzes spricht ferner der Umstand, daß zu ihrer Anfertigung 40 Tage und Nächte gebraucht sind, 24, 18[b] und 34, 28. Dasselbe ergiebt sich aus einer der Quellenschriften des deuteronomischen Gesetzes (Pl, vgl. meinen Kommentar), nach welcher auf den Steintafeln das gesamte von ihr mitgeteilte Gesetz gestanden hätte (vgl. meinen Kommentar S. 36), ein immerhin beachtenswertes Zeugnis eines Schriftstellers, der die Quelle E noch in ihrer ursprünglichen Isoliertheit vor sich hatte und die Anschauungen seiner Zeit über den Inhalt der Tafeln kennen mußte. Nach ihm hätte auf den Tafeln ein vollständiges Gesetz gestanden, das Vorschriften für alle möglichen Fälle enthielt, ein Gesetzbuch von der Vollständigkeit etwa des Bundesbuches oder des deuteronomischen Gesetzes, das die Kodifikation des gesamten Rechtes auf einer einfachen Stufe seiner Ausbildung darstellen mochte. Daß das עשרת הדברים von Ex. 34, 28 hiergegen nicht angeführt werden kann, ist oben bereits ausgeführt. So bleibt nur noch eine wichtige Stelle aus E übrig, die für unsere Frage einen Beitrag liefert, Ex. 24, 12. Nach ihr sollte Moses nach dem eigentlichen Bundesschluß zu Jahve auf den Berg hinaufsteigen, um in Empfang zu nehmen 1) die Steintafeln und 2) ein ausführliches Gesetz (תורה und מצוה), das Gott aufgeschrieben hatte להורתם. Hier hat Befremden erregt, daß Jahve zweierlei geschrieben haben soll, während doch nachher (31, 18; 32, 15 f.) immer nur von Steintafeln, aber nicht von einer weiteren Gesetzesschrift die Rede ist. Man hat der Schwierigkeit abhelfen wollen durch Streichung von והתורה — להורתם (ein Gewaltstreich) oder durch Umstellung: לחת האבן אשר כתבתי להורתם והתורה והמצוה; aber warum hätten Spätere diesen Text verändert? und wenn irgendetwas להורת dienen sollte, dann doch

Digitized by Google

sicher התורה. Dem Sinne nach trifft das Richtige die Deutung: die Steintafeln **mit** der Tora und Miswa, nur daß diese Deutung mit dem gegenwärtigen Texte unvereinbar ist. Aber nach dem Zeugnis von Sam. und LXX ist das ו vor התורה erst später eingefügt; wir haben somit in unserer Stelle ein klares Zeugnis, daß auf den Tafeln ein ausführliches Gesetz stand, das nach E nicht die Grundlage des Bundes bildete, sondern erst nach dem Bundesschluß dem Moses übergeben wurde, damit er nach Anleitung desselben Tora erteilen könne. Die Gesetze sollen nicht veröffentlicht werden, darum braucht auch E ihren Wortlaut nicht mitzuteilen; sie sollen vielmehr lediglich Moses und seinen Nachfolgern als Hilfsmittel bei ihrer richterlichen Thätigkeit dienen. Daß dies in der That die Meinung des E ist, ergiebt sich nun aus einer anderen, für unsere Frage bisher nicht genügend beachteten Stelle, Ex. 18, 13 ff. Daß Ex. 18 ursprünglich hinter den Sinaiperikopen stand, darf ich als ziemlich sicher bewiesen voraussetzen. Hier wird nun erzählt, daß Moses täglich die Streitigkeiten der Israeliten schlichtet, indem er חקי האלהים und תורתיו kundgiebt. Der Ausdruck חקים zeigt, daß es sich nicht um einzelne durch das Los ermittelte Entscheidungen Gottes handelt, sondern daß Moses im Besitz von Satzungen ist, nach denen er die Tora erteilt. Und diese Satzungen kennt er allein; dem Volke hat er sie nicht mitgeteilt. Erst auf den Rat Jethros (V. 20) macht er sie allgemein bekannt, sodaß jedermann weiß, auf welchem Wege er wandeln soll, und tüchtige Männer aus dem Volke nach ihnen Gericht halten können. Nur für schwierigere Fälle, für die das Gesetz nicht ausreicht, bedarf es der Mittlerschaft Moses, um Gottes Entscheidung zu erfahren. Ich glaube somit behaupten zu dürfen, daß die von mir vorgetragene Anschauung genau dem Inhalt der elohistischen Erzählung entspricht.

Es ist Zeit, die bisherigen Ergebnisse der litterarkritischen Analyse zusammenzufassen und ihre Lücken zu ergänzen! Der Redaktor (JEr) benutzte für seine Arbeit im wesentlichen zwei Quellen. J gehörten an: Ex. 19, 2^{b}(?). 9^{a}. 11—13^{a}. 15. 18. 20. $21^{a\alpha}$(?); 34, 10—26*. 27; 24, 3—8; 33, 1^{a} und 33, 12—23; 34, 2—3. $4^{a\alpha}$. 5—9 in anderer Anordnung. E enthielt: Ex. 19,

2[b] (?). 3[a]. 10. 13[b]—14. 16. 17. 19; 20, 18—21; 24, 1—2. 9—15[a]. 18[b]; 31, 18*; 32, 1—6. 15*. 16—20. 21—24 (?). 30—34[a]; 33, 3[b]—6*..... 7—11; 34, 1. 4[a-b]. 28*. Außerdem fand der Redaktor eine Gesetzessammlung vor, die zwar aus elohistischen Kreisen stammte, die aber noch nicht in E aufgenommen war: Ex. 21—23*. Bei seiner Arbeit legte er augenscheinlich E zu Grunde; die Reihenfolge seiner Abschnitte ließ er unverändert, während er die von J veränderte. In Ex. 19 kombinierte er die beiden Einleitungen des J und E, erzählte dann nach E weiter, wie das Volk sich weigert, Gottes Stimme zu vernehmen, und Moses beauftragt, das Mittleramt zu übernehmen, 20, 18—21. Als sich Moses so zu Gott begeben hat, erhält er zunächst das Bundesbuch, Kap. 21—23*, sodann Anweisungen betreffs des Bundesschlusses, 24, 1—2. Darauf läßt JEr den Bericht über den Bundesschluß folgen. Hier hatte er zwei Erzählungen, die des J, die von der Verpflichtung des Volkes berichtete, und die des E, die von einem Bundesmahl der Vertreter Israels vor Gott berichtete. Er ordnete der Sache entsprechend J vor E an, 24, 3—8. 9—11. Dann folgte er der Erzählung des E bis Ex. 32, 34[a]; ob er hierbei bereits 32, 25—29 vorfand, ist zweifelhaft; wahrscheinlich aber fand er bereits 32, 34[b]—35 vor oder fügte es selbst ein. Auf 32, 34[a] ließ er den parallelen Satz aus J folgen, 33, 1[a] und erzählte dann weiter nach E bis 33, 11. Endlich ließ er die Gespräche zwischen Moses und Jahve folgen (nach J), die schließlich dazu führen, daß Moses noch einmal den Sinai besteigt, um Gott zu sehen. Auch nach E hat Moses den Horeb noch einmal erklommen, um neue Gesetzestafeln in Empfang zu nehmen. Wegen der Gleichheit der Situation kombiniert JEr beide Berichte; die Gelegenheit, daß Moses die Gesetzestafeln bekommt, benutzt er gleichzeitig, um nun endlich auch die Gesetze des J, die er vorher übergangen hatte, nachzubringen. Er hat also im ganzen seine schwierige Aufgabe mit Geschick durchgeführt; für die Lücke zwischen 33, 6 und 7 ist wohl kaum er verantwortlich, sondern wohl Rp, der die Anfertigung der Lade und des Zeltes lieber nur nach P erzählen wollte und sie darum hier überging. Die Textverwirrung in 33, 12 ff. ist vielleicht erst Abschreibern zu verdanken.

Digitized by Google

Diese Darstellung des JEr ist dann vor der Vereinigung mit P noch deuteronomistisch überarbeitet worden. Dadurch sind noch hinzugekommen: 19, 3^b—8; 20, 1—17, einzelnes im Bundesbuch namentlich am Anfang und Schluß, 32, 7—14. 25—29(?); 33, 1^b. 3^a (noch später V. 2), einzelnes in 34, 10—26* und endlich das עשרת הדברים in 34, 28. Diese deuteronomistische Überarbeitung im einzelnen zu verfolgen, liegt nicht im Plane dieser Untersuchung. Ebenso wenig habe ich die Absicht, hier die Analyse des Bundesbuches und des Gesetzes von Ex. 34 weiter auszuführen.

Ich wende mich vielmehr sogleich dem zweiten Teil meiner Aufgabe zu, nämlich der Untersuchung über die ursprünglichste Auffassung des Sinaibundes. Auszugehen ist hier von der elohistischen Darstellung als der bei weitem klareren und durchsichtigeren. Auch hier verflicht sich die biblisch-theologische Untersuchung mit litterarkritischen Fragen. Kuenen u. a. glauben zwei Schichten innerhalb E unterscheiden zu können (E^1 und E^2), welche eine verschiedene Auffassung vom Horebbund repräsentieren; Kraetzschmar (die Bundesvorstellung im Alten Testament, 1896) geht noch weiter und scheidet drei Schichten (E^1, E^2 und E^3), deren erste zwei Kuenen E^1 entsprechen. Der Einfachheit halber setze ich mich nur mit Kraetzschmar auseinander, da damit zugleich auch eine Auseinandersetzung mit Kuenen gegeben ist. Er findet in den elohistischen Abschnitten gewisse Teile, die sich in den Zusammenhang nicht einfügen, und die nur „als letzter Rest einer alten E-Überlieferung, als erratischer Block inmitten junger Ablagerungsschichten" zu begreifen sind: 24, 1—2. 9—11. Eine weitere Spur dieses elohistischen Urberichtes findet er in 19, 13^b (Erwähnung des sonst nicht weiter erwähnten Jobelhornes). Von weittragender Bedeutung ist ihm aber, daß zu diesem Bericht des E^1 auch das gehört, was in der Lücke zwischen 33, 6 und 7 stand, die Anfertigung der Lade, sowie Num. 10, 33 ff. Es sind das alles nur Reste einer Erzählung, die gegenwärtig durch einen anderen Bericht zum größten Teil verdrängt ist. Diesem, d. h. E^2, weist er die Dekalogschicht zu, d. h. die E-Stücke von Ex. 19, ferner 20, 18—21, einen Dekalog (den Inhalt der Bundestafeln, der aber nicht mit 20, 1—17 identisch ist; der Urdekalog

Digitized by Google

ist nicht erhalten, sondern durch 20, 1—17 ersetzt), einen Bericht über den Bundesschluß auf Grund des Dekalogs, 24, 3—8*, endlich 24, 12—15ᵃ. 18ᵇ; 31, 18*; 32, 1—6. 15—20. 35; 33, 5. 4ᵃ. 6. 7—11. Innerhalb dieser Schicht ist wiederum 33, 7—11 ein etwas älteres Stück (E^2). Daraus ergiebt sich ihm: „Der Zug Israels an den Gottesberg [hatte] nach E^1 nicht den Zweck, sich dort Gesetze und Weisungen geben zu lassen, sondern die Gotteslade .... in Empfang zu nehmen." Diese Lade war die Repräsentation Jahves; im Grunde also wollte man Jahve in Gestalt der Lade vom Gottesberg abholen. „In prophetischer Zeit nahm man Anstoß an diesem sichtbaren Zeichen der Gegenwart Jahves und bemühte sich, seinen an heidnisches Wesen erinnernden Charakter möglichst abzuschwächen." Stufenweise wird die Lade in den Hintergrund gedrängt; zunächst (in E^2) tritt sie hinter das Ohel zurück, dann wird (in E^3) die ganze Horebgeschichte völlig umgearbeitet, der Bericht des E^1 wird durch eine Dekalogerzählung verdrängt. Der Horebbund hat nun die Bedeutung einer Verpflichtung auf den Dekalog, einer Bindung Israels an ethische Forderungen Jahves.

Dieser ganzen Ausführung fehlt es an einer genügenden litterarkritischen Unterlage. Ich will kein Gewicht darauf legen, daß Kraetzschmar 24, 3—8* fälschlich E zuweist, und daß erst dadurch die Nötigung entsteht, 24, 1—2. 9—11 für einen „erratischen Block" zu halten, ebenso wenig darauf, daß nach unserer Analyse E einen Dekalog überhaupt nicht kennt. Denn freilich fällt dadurch der Bau Kraetzschmars zum guten Teil zusammen, aber ich will Kraetzschmar nicht von Voraussetzungen aus bekämpfen, die er nicht teilte und vielleicht auch zukünftig nicht teilen wird. Ich will mich vielmehr einmal auf seinen Standpunkt versetzen und annehmen, daß er E richtig ausgeschieden habe. Auch dann muß ich behaupten, daß der Ansicht Kraetzschmars der litterarkritische Unterbau fehlt: seine Scheidung von E^1 (und E^2) von E^3 ist willkürlich. Freilich ist es auch mir eine Gewißheit, daß in der elohistischen Horeberzählung ältere und jüngere Schichten zu unterscheiden sind; aber es fehlte bisher an einem deutlichen Kriterium für ihre Scheidung, es fehlt auch bei Kraetzschmar. Ein solches liegt aber

meines Erachtens in dem Wechsel der Gottesnamen mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit und Schärfe vor [1]).

Es ist bekannt, daß E in der Genesis und bis Ex. 3 konsequent den Gottesnamen אלהים anwendet, daß er Ex. 3 von der Offenbarung des Namens יהוה an Moses erzählt, und daß er von da an gewöhnlich den Namen יהוה gebraucht. Aber es finden sich Stellen, in denen אלהים weiter gebraucht wird. Man meint häufig, E wechsele nach Ex. 3 beliebig mit den Gottesnamen. Das ist nicht der Fall; vielmehr gebraucht der Erzähler, der Ex. 3, 13 ff. geschrieben hat, konsequent den Namen יהוה, und wo uns in E weiterhin der Name אלהים begegnet, haben wir überall eine ältere Schicht in E zu erkennen, der Ex. 3, 13 ff. noch unbekannt war. Der Wechsel der Gottesnamen nach Ex. 3 ist ein Kriterium für die Scheidung von E¹ und E². Diese These soll nunmehr begründet werden. Zunächst: E wechselt nicht willkürlich mit den Gottesnamen. Man sehe auf Ex. 18; hier ist ganz konsequent der Name אלהים gebraucht außer in V. 1ᵇ, einem Interpretament für V. 1ᵃ את כל אשר וגו׳, und in V. 8—11. In diesen letzteren Versen ist ganz konsequent der Name יהוה gebraucht; sie heben sich aber leicht aus der Umgebung heraus, ohne eine merkliche Lücke zu hinterlassen, und sie passen auch aus einem anderen Grunde nicht ganz in die Erzählung. Jethro hat nach V. 1ᵃ alles gehört, was Gott gethan hat, es braucht ihm also nicht erst erzählt zu werden, V. 8; und vollends auffällig ist, daß diese Erzählung ihm längst bekannter Dinge ihm das Bekenntnis ablockt: jetzt erkenne ich, daß Jahve größer ist als alle Götter! (V. 11). V. 8—11 können nun aber auch nicht aus einer Parallelerzählung des J abgeleitet werden, denn der Name Jethro ist J unbekannt, und der Abschnitt ist zu einheitlich, um auf J und E verteilt werden zu können. Vielmehr sind V. 8—11 deutlich ein elohistischer Zusatz zu der elohistischen Erzählung; V. 1ᵃ. 2—7. 12—27 sind E¹, V. 1ᵇ. 8—11 sind E². Abgesehen von den Horeberzählungen findet sich der Name אלהים (um Stellen, in denen אלהים appel-

1) Geahnt hat das bereits Bacon (in The triple tradition of the Exodus, 1894); aber er hat es nicht weiter verwertet.

lativen Sinn hat, handelt es sich hier natürlich nicht) besonders noch in der Bileamsgeschichte Num. 22—24, aber hier wechselnd mit dem Namen יהוה. Daß die Erzählung keine einheitliche ist, steht längst fest. Die Vermutung liegt nahe, daß auch hier der Wechsel der Gottesnamen für die Scheidung von Bedeutung ist. Dabei sind zunächst die Sprüche Bileams außer acht zu lassen, denn sie lagen wahrscheinlich dem Erzähler bereits in fester Formulierung vor. Sehen wir aber auf den Rahmen der Sprüche, so finden wir in Kap. 22 zunächst im ganzen den Namen אלהים vorherrschend. Ausgenommen ist vor allen Dingen die Episode V. 22^{b}—35, die ein in sich geschlossenes Stück darstellt, und in der der Name יהוה ausschließlich vorkommt. Da aber V. 36 gut an V. 22^{a} anschließt, dürfte jene Episode zunächst auszuschalten sein. Nach V. 22^{a} ist Gott zornig darüber, daß Bileam dem Rufe Balaks folgt; also kann er es ihm nicht selbst befohlen haben. Mithin ist der Bescheid Gottes in V. $20^{a\beta b}$ nicht ursprünglich, vielmehr ist die ursprüngliche Anweisung Gottes durch eine V. 35 nachgebildete ersetzt; die ursprüngliche dürfte V. 12 geglichen haben. Der Name יהוה findet sich nun noch in V. 8. 13^{b}. 18—19. Sie alle sind für den Zusammenhang nicht notwendig; scheidet man sie aus, so ergiebt sich eine vollkommen glatte Erzählung, die nur den Namen אלהים verwendet. Daß die den Namen יהוה aufweisenden Bestandteile keine selbständige Erzählung bilden, ist ohne weiteres klar. Das Einfachste dürfte sein, in ihnen nicht Reste einer jahvistischen Parallelerzählung zu sehen, sondern Erweiterungen von E. Auch hier haben wir also das Ergebnis, daß eine alte elohistische Erzählung (E^{1}), für die אלהים charakteristisch ist, durch Zusätze (E^{2}) erweitert ist, die den Namen יהוה gebrauchen. In 23, 1—7 läßt sich genau das Gleiche beobachten. Der Name יהוה findet sich in V. 3 und 5, mit letzterem gehört V. 6 unlöslich zusammen, und da V. 7 besser an V. 4^{a} als an V. 4^{b} anschließt, wird die ursprüngliche Erzählung nur V. 1—2. 4^{a}. 7 umfassen. Sie gebraucht nur den Namen אלהים und weist keine Lücke auf. Die יהוה aufweisenden Sätze lassen sich wiederum am leichtesten als Zusätze zu der ursprünglichen Erzählung begreifen. Dieselbe Scheidung gelingt auch weiter sehr leicht. E^{1} gehören an: 23, 11. 13

Digitized by

(von לך נא an) 14. 18—25. 27 (von לכה נא an) 28—30; 24, 2—11ᵃ. 12ᵃ. 14—25 [1]). Zusätze des E² sind: 23, 12—13ᵃᵃ (vgl. 22, 20ᵇ) 15—17 (vgl. 23, 3. 5. 6) 26—27ᵃᵃ (vgl. V. 12, 13ᵃᵃ); 24, 1 (das Beobachten von Zeichen ist in E¹ nirgends erwähnt, aber in den Zusätzen 23, 3. 15 angedeutet) 11ᵇ. 12ᵇ—13 (vgl. 22, 18). Die große Leichtigkeit der Scheidung, verbunden mit der inneren Ähnlichkeit und Zusammengehörigkeit der sämtlichen Zusätze dürfte dieser Scheidung in der That den Vorzug vor jeder anderen geben. Der Name אלהים findet sich sonst noch in dem kleinen geschlossenen Stück Ex. 13, 17—19 ausschließlich (4mal), ferner 14, 19ᵃ (durch Zuweisung dieser Stelle an E¹ würde es möglich, V. 19ᵇ. 20ᵃᵝ E² zuzuweisen, vgl. Kuenen § 8, 12), Num. 21, 5 (hier sehr auffällig, da die Erzählung sonst stets יהוה gebraucht; sollte statt באלהים wie in V. 7 ביהוה zu lesen sein?) und Jos. 24, 1. 26ᵃ (letztere Stelle gehört kaum E an, der ein ספר תורת אלהים sonst nicht kennt; nur über erstere vermag ich keine sichere Auskunft zu geben). Die These, daß der Wechsel von יהוה und אלהים ein Merkmal für die Scheidung von E¹ und E² ist, scheint mir danach genügend gesichert, um von ihr auch in den Horebperikopen Gebrauch zu machen.

Auch hier ist nämlich sofort ersichtlich, daß der Name אלהים ganze Zusammenhänge beherrscht, so daß an Willkür nicht zu denken ist. Er findet sich in den elohistischen Teilen von Ex. 19—24, 11 (außer 19, 10; 24, 1. 2), ferner 24, 13; 31, 18; 32, 16. Was 24, 1 betrifft, so ist es mir nicht zweifelhaft, daß in diesem mit V. 9—11 zusammengehörenden Verse das יהוה nicht ursprünglich ist; Jahve hat zweifellos zu Moses nicht gesagt עלה אל יהוה, sondern עלה אֵלַי, und אלי ist fälschlich als Abkürzung für אליהוה aufgefaßt. Sodann 24, 2 gehört nicht zur Rede Jahves an Moses, denn von beiden wird in der dritten Person gesprochen. Der Vers ist ein parenthetischer Zusatz zu V. 1, der wohl ein Mißverständnis dieses Verses verhüten soll. In V. 1 scheinen Moses, Aaron, Nadab, Abihu und die 70 Ältesten ganz auf die gleiche Stufe gestellt zu werden; V. 2 bemerkt, daß das

1) Vielleicht sind von den letzten Sprüchen Bileams mehrere erst später beigefügt.

Digitized by Google

nicht die Meinung ist: „Jahve nahen darf allein Moses, jene (anderen) nicht, während das Volk überhaupt nicht mit ihm auf den Berg steigen darf." Was endlich 19, 10 betrifft, so ist hier das einzige יהוה neben so vielen אלהים in der That schwer zu erklären. Vielleicht ist es erst von JEr beigefügt und fehlte in E überhaupt das Subjekt; in E folgte nämlich V. 10 unmittelbar auf V. 3ᵃ, so daß die Nennung des Subjektes unnötig war: „Und Moses stieg hinauf zu Gott, und er sprach zu Moses . . ." Nachdem JEr V. 9ᵃ dazwischengestellt hatte, war dagegen die ausdrückliche Angabe des Subjektes eher nötig. LXX lesen freilich in V. 3ᵃ אל הר האלהים, und dann konnte das Subjekt in V. 10 nicht gut fortbleiben; aber ob die Lesart der LXX den Vorzug verdient, ist doch zweifelhaft, sie könnte sehr wohl aus Ausgleichung mit 24, 13ᵇ erklärt werden.

Nach Ausweis des Gottesnamens אלהים würden also zu E¹ gehören: 19, 3ᵃ. 10*. 13ᵇ. 14. 16. 17. 19; 20, 18—21; 24, 1. 9—11. 13; 31, 18*; 32, 16, ferner als Verbindung von 24, 13 und 31, 18* noch 24, 18ᵇ, und als von 32, 16 nicht wohl trennbar 32, 15*. Nur in einer Beziehung dürfte noch eine Ausscheidung vorzunehmen sein: in 24, 13 sind die Worte ויהושע משרתו zu streichen; Josua ist nämlich in der Fortsetzung in E¹ nicht berücksichtigt und scheint überhaupt erst in E² eine Rolle zu spielen. Wir haben hier eine in sich vollkommen geschlossene Erzählung, zu welcher nichts mehr fehlt, innerhalb deren auch nichts zu weiteren Ausscheidungen nötigt. Es ergiebt sich aber daraus, daß manche Teile zu E¹ gerechnet werden müssen, die Kraetzschmar davon ausschloß, und das umgekehrt manches nicht zu E¹ gehört, was er dazu rechnete. Letzteres gilt vor allem von dem Bericht über die Anfertigung der Lade, der, wie gleich gezeigt werden soll, E² angehört. Hier bemerke ich zunächst nur noch, daß in E¹ auf 32, 16, vielleicht unmittelbar, Ex. 18 folgte.

Alle übrigen Teile der elohistischen Erzählung zeigen den Gottesnamen יהוה, der für E² charakteristisch ist, und zwar müssen sie als Ergänzungen zu E¹ betrachtet werden. Sie bilden nämlich gar keine selbständige Erzählung, sondern fügen in den Rahmen von E¹ nur eine Episode ein, nämlich die Geschichte vom goldenen

Digitized by Google

Kalbe und damit Zusammenhängendes, wozu auch der Bericht über die Anfertigung der Lade und des אהל מועד gehört. Andere Zusätze sind unbedeutenderer Art, bloße Verdeutlichungen ohne inhaltliche Änderungen. Zu letzteren gehören 24, 2 (s. ob.), 12 (das Hinaufsteigen Moses soll nicht als unmotiviertes erscheinen), 14 (wohl ein ganz junger Zusatz, welcher besagt, daß Moses Sorge dafür getragen hatte, daß während seiner Abwesenheit keine Unordnung im Volke entstände), V. 15ᵃ (eine bloße Wiederaufnahme von V. 13ᵇ). Auf die Geschichte vom goldenen Kalbe, insbesondere auf 32, 17 f., soll jedenfalls der Zusatz ויהושע משרתו in 24, 13 vorbereiten. Mit der Geschichte vom Abfall des Volkes hängt dann weiter alles Elohistische von 32, 30 ab zusammen: Moses vergebliche Fürbitte, Jahves Befehl, der Israel aus seiner Nähe verbannt, die Trauer des Volkes, und Jahves gnädige Zusage, Israel in Gestalt der Lade zu begleiten, die im אהל מועד weit außerhalb des Lagers ihre Stätte findet (dazu nach unserer Ansicht auch der Bericht über die Erneuerung der Gesetzestafeln, den Kraetzschmar allerdings J zuweist, vgl. dagegen die obigen Ausführungen). Man könnte mir freilich einwenden, der Bericht über die Anfertigung der Lade liege uns nicht im Wortlaut vor; es sei möglich, daß in ihm der Gottesname אלהים gebraucht war, daß er also E^1 angehörte. Demgegenüber kann ich mich nicht darauf berufen, daß die Anfertigung der Lade in E^2 ein notwendiges Element der Erzählung bildet, denn E^2 könnte ja ein altes Stück für seine Erzählung verwertet haben. Bedenklicher ist bereits, daß dasselbe in E^1 nicht unterzubringen wäre, also auch nicht wohl in E^1 gestanden haben kann. Vollends entscheidend ist es, daß mit dem Bericht über die Anfertigung der Lade der über die Anfertigung des Zeltes zusammengehört (33, 7—11) und dieser jedenfalls E^2 angehört, und ferner, daß ebenso Num 10, 33 ff. von ihm nicht zu trennen ist, ein Stück, das ebenfalls E^2 angehört. Ex. 33, 7—11 erweist sich als Bestandteil von E^2 durch den Gottesnamen יהוה, durch das מחוץ למחנה הרחק מן המחנה (V. 7), daß seine Erklärung nur in dem לא בקרבך (33, 3. 5) findet, durch יהושע משרתו (V. 11, vgl. 24, 13), endlich vielleicht auch durch die Wolkensäule (V. 9. 10, vgl. 14, 19 und dazu die obige Aus-

führung). Die Zugehörigkeit von Num. 10, 33 ff. zu E² ergiebt sich aus dem Namen יהוה, aus der Bedeutung der Lade auch im Buche Josua und vielleicht auch aus der Erwähnung von ענן יהוה Num. 10, 34.

Und nun, was bedeutet der Horebbund nach E¹, dem ältesten uns zugänglichen elohistischen Bericht? Jedenfalls nicht dies, daß Jahve die Lade oder das Zelt stiftet, denn diese erwähnt E¹ gar nicht. Ferner nicht eine Verpflichtung Israels auf den Dekalog, denn auch den kennt E¹ nicht, weder in der gegenwärtigen Form, noch in einer älteren. Aufschluß giebt uns Ex. 31, 18; 32, 15—16. Moses bekommt die Steintafeln mit den Bundesworten (34, 28), nach denen er dann weiterhin Tora erteilt (18, 16, vgl. ob.), und die er erst auf Anraten Jethros Israel mitteilt (18, 20). Der Bund findet also seinen Ausdruck in der That in Gesetzen, nur daß uns ihr Inhalt in E¹ nirgends mitgeteilt ist; er ist seinem Wesen nach eine Verpflichtung Israels zum Gehorsam gegen Gott. Aber die Gesetze werden dem Volke zunächst nicht mitgeteilt, auch dem Moses werden sie erst nach dem feierlichen Abschluß des Bundes durch das Bundesmahl (24, 9—11) übergeben. Der Horebbund ist also eine Verpflichtung zum Gehorsam gegen Gott, ohne daß angegeben würde, was Gott fordert. Israel erkennt einfach Elohim als seinen Gott und König an, der ihm künftig befehlen kann, was er will, ohne seine Unterthanen um Zustimmung zu seinen Anordnungen fragen zu müssen. Will man einwenden, Israel hätte sich kaum zum Gehorsam gegen unbekannte Gesetze verpflichtet, so verweise ich dem gegenüber auf 20, 19, wo sich Israel thatsächlich im voraus mit allen Forderungen Gottes einverstanden erklärt. Hat es doch erfahren, daß Gott mächtig genug ist, um seinen Willen geltend zu machen, daß Widerstreben ihm gegenüber aussichtslos ist. Der Horebbund bedeutet somit nach E¹, um es kurz zu sagen, nichts anderes als die Stiftung einer Theokratie, d. h. eines Verhältnisses, in dem Gott der absolute, unumschränkte Herrscher Israels wird, demzufolge er dann auch seinem Volke seine Gesetze vorschreibt. Dies ist die älteste für uns erreichbare elohistische Auffassung des Horebbundes.

Nun ist damit freilich nicht gesagt, daß dies wirklich die älteste

Digitized by Google

Auffassung des Horebbundes in Israel überhaupt ist. Es ist denkbar, daß nach älterer Auffassung die Stiftung der Lade den Inhalt des Bundes darstellt, eine Auffassung, die aber auch in E^2 nicht vorliegt. Denn auch E^2 übernimmt die Darstellung des E^1 und erzählt die Stiftung der Lade als etwas, was erst nach dem Bundesschluß geschieht. Aus dem Elohisten läßt sich also eine Auffassung wie die Kuenens und Kraetzschmars überhaupt nicht belegen.

Prüfen wir, ob sie sich etwa aus dem Jahvisten ableiten läßt. Kraetzschmar versucht auch das, und hier steht er, soviel ich sehe, allein. Auch hier findet er verschiedene Schichten innerhalb von J. Reste von J^1 sind ihm: 34, $2^{b\beta}$. 3. 5. $10^{a\alpha}$ (bis עמך mit Einschiebung von לך hinter ברית nach LXX). Es ist eine Erzählung von einer Offenbarung Jahves an Moses unter der Zusage, daß er mit ihm in Gegenwart des Volkes einen Bund schließen wolle. Der Inhalt des Bundes ist nicht angegeben, da der Bericht nicht vollständig erhalten ist. Kraetzschmar vermutet jedoch, daß die Stiftung der Lade und ihre Überweisung an Moses den Inhalt des Bundes bildete. Grund zu dieser Vermutung giebt ihm die Thatsache, daß „nach den ältesten Berichten sowohl von E^1 als auch von den Samuelisbüchern das persönliche Mitziehen Jahves durch die Gotteslade garantiert wird", und daß auch J die Stiftung der Lade erzählt haben müsse, weil er die Lade kennt. Ich will diese Thatsachen hier nicht anfechten, obwohl mir die zweite doch mindestens recht fraglich zu sein scheint. Aber was beweisen sie? Doch nur, daß möglicherweise auch in J^1 die Stiftung der Lade erzählt war als Garantie für das persönliche Mitziehen Jahves. Aber dies kann erzählt gewesen sein, wie in E^2, d. h. so, daß diese Stiftung der Lade nicht den Inhalt des Bundes bildete. Kraetzschmars Ansicht ist also eine bloße, unbeweisbare Vermutung.

Eine zweite Schicht von J (J^2) hat nach Kraetzschmar diese älteste Auffassung nicht modifiziert. Es gehören ihr an: 33, 18—23; 34, 6—8. Diese Verse schwächen das Wunderhafte von J^1 ab, geben aber übrigens keinen Beitrag zur Lösung unserer Frage. Eine weitere Schicht bilden 33, 12—17; 34, 9, die Kraetzschmar für stark überarbeitet und ganz sekundär hält (J^s); doch findet auch in ihr die älteste Auffassung noch ihren Ausdruck, daß näm-

lich Jahve sich verpflichtet, persönlich mit Moses zu ziehen. Aber obwohl hier noch am ehesten eine Bestätigung der Ansicht Kraetzschmars von der ursprünglichen Bedeutung des Sinaibundes gefunden werden kann, ist doch zu beachten, daß hier gar nicht von einem Bunde die Rede ist. Will man eine Parallele aus E für die Erklärung dieses Stückes, so bietet sich Ex. 33, 3^{b}—11 dar; denn auch hier handelt es sich darum, daß Jahve mit Israel zieht. Aber es hat sich uns ergeben, daß dies mit dem Bund an sich nichts zu thun hat. In E hat Gott seine Begleitung (in Form der Lade) zugesagt, nachdem der Bundesschluß, der einen ganz anderen Inhalt hatte, längst vollzogen war. Womit will man beweisen, daß die Zusage in J den Inhalt des Bundes bildet?

Endlich findet Kraetzschmar in J auch eine Dekalogtradition: 19, 11—13^{a}. 15. 16. 18. 20—22. 25; 34, 14—26*. 27^{b}. 1^{a}. 2 (bis סיני) 4*. 27^{a}. 28; 33, 1—3^{a}*. In ihr hat der Sinaibund die Bedeutung einer Verpflichtung Israels auf den „Dekalog" 34, 14—26*; aber sie repräsentiert die jüngste Auffassung, die die ältere soweit verdrängt hat, daß nur noch Reste derselben erhalten sind. Für uns würde sich diese Schicht ein wenig anders zusammensetzen; von einer Tafelgesetzgebung würden wir in J nichts finden, ebenso wenig einen „Dekalog" (Ex. 34, 14—26* lassen sich nur gezwungen auf zehn Worte reduzieren), den Bericht über den Bundesschluß würden wir in 24, 3—8 sehen. Doch das ändert die Auffassung des Bundes nicht wesentlich. Für unbewiesen halte ich nur das Eine, daß hier in J eine jüngere Auffassung des Sinaibundes vorliege, neben der Reste der älteren erhalten seien. Allerdings steht in J zweierlei nebeneinander: 1) der Abschluß eines Bundes im Sinne einer Verpflichtung Israels zum Gehorsam gegen die Worte Jahves, die in Ex. 34, 10—26* mitgeteilt sind, und 2) die Zusage Jahves, sein Volk zu begleiten, aber diese wird nirgends als Inhalt eines Bundes bezeichnet; in der gegenwärtigen Anordnung erfolgt sie nach und im Zusammenhang mit dem Befehl zum Abzug vom Sinai (33, 1 ff.), also nach dem Bundesschluß. Beides steht genau in Parallele zu der Darstellung des E, auch hier handelt es sich zunächst um den Bundesschluß, und sodann als ein Zweites, Späteres um die Zu-

sage Jahves sein Volk zu begleiten. Beides läßt sich mithin als zu einer Erzählungsreihe gehörig begreifen. Kraetzschmar findet allerdings die Nötigung, diese beiden Teile nicht zu kombinieren, sondern als Parallelen aufzufassen, darin, daß zwei Theophanieen Jahves erzählt werden (Ex. 19 und 34, $2^{b\beta}$. 5), ohne daß bei der zweiten angedeutet würde, daß es eine zweite ist, und daß ferner zweimal (Ex. 19, 12 f. und 34, 3) der Befehl gegeben wird, den Berg Sinai für das Volk abzuschließen, ohne daß beim zweiten eine Rückverweisung auf den ersten gegeben würde. Auch entspreche es der Würde der Gottheit wenig, so hin und her zu fahren, daß er zweimal vom Himmel auf den Sinai herabfährt und wieder zurückkehrt. Ich kann diese Begründung nur für eine ganz subjektive halten. Entspricht es etwa der Würde Jahves nach israelitischem Denken auch nicht, wenn nach 33, 9 die Wolkensäule jedesmal herabfährt zum אהל מועד, wenn Moses dasselbe betritt? Mußte notwendig gesagt werden, daß Jahve schon einmal davor gewarnt hatte, den Sinai zu betreten, so lange er sich auf ihm befand, und daß er früher schon einmal vom Himmel auf den Sinai herabgestiegen war? Ich kann das ebenso wenig finden, wie viele andere, und wenn Kraetzschmar anders urteilt, so steht hier eine subjektive Ansicht gegen die andere. Ist somit die Notwendigkeit von Scheidungen verschiedener Schichten in J mit verschiedener Auffassung des Sinaibundes nicht zu erweisen, so läßt sich Kraetzschmars Ansicht über die ursprüngliche Auffassung des Sinaibundes überhaupt nicht aus den Quellen belegen; sie ist eine reine Vermutung, welche aus dem Nebeneinander, das wir in den Quellen finden, ohne zureichenden Grund ein Nacheinander in der geschichtlichen Entwickelung konstruiert, eine unbeweisbare religionsgeschichtliche Konstruktion. Doch sei mir gestattet, hier ausdrücklich zu bemerken, daß ich Kraetzschmars Ausführungen in den übrigen Partieen seines Buches keineswegs in derselben Weise beurteile; vielmehr halte ich sie für sehr verdienstlich und im ganzen richtig.

Die Auffassung des Sinaibundes, die ich in J finde, ist einzig und allein die, daß Israel auf das Gesetz Ex. 34, 10—26* verpflichtet wird. Der Bund hat also wie in E ethischen Inhalt.

Digitized by Google

Ein Unterschied zwischen J und E besteht allerdings. Nach J verpflichtet sich Israel nicht zum Gehorsam gegen Gott, ohne den Inhalt seiner Forderungen zu kennen, sondern diese Forderungen werden ihm vorher mitgeteilt, 24, 3. Sehr wesentlich ist dieser Unterschied aber nicht.

Als Ergebnis unserer Untersuchung darf ich also hinstellen, daß der Sinaibund nach den ältesten uns zugänglichen Quellen als eine Verpflichtung Israels zum Gehorsam gegen Jahve aufgefaßt ist. Es bleibt allerdings die abstrakte Möglichkeit bestehen, daß dieser Auffassung eine andere zeitlich vorausging; aber sie läßt sich nicht wahrscheinlich machen. Ja, ich gehe noch einen Schritt weiter und behaupte, sie läßt sich sogar bis zu einem gewissen Grade als unwahrscheinlich erweisen. Unsere Quellen J und E führen uns allerdings nicht über das neunte Jahrhundert zurück, sofern sie nicht vor demselben niedergeschrieben sind. Aber sie fixieren doch Traditionen, die vielleicht in viel ältere Zeit zurückreichen. Und ich glaube, wir können wenigstens an einem Punkte zeigen, daß die Auffassung des Sinaibundes als Verpflichtung Israels zum Gehorsam gegen Jahve uralter Tradition entstammt. Wir haben in J einen Bericht über den Bundesschluß, Ex. 24, 3—8, welcher wenigstens in einer Spur sein hohes Alter verrät. Kraetzschmar freilich findet in ihm Spuren sehr später Entstehung und teilt darin die Ansicht Jülichers und Stades. Es sei „bereits eine für den Erzähler nicht mehr vollziehbare Vorstellung, daß Jahve in persona daran (an dem Bundesschluß) teilnimmt, geschweige daß er sich menschlichen Formen so anpaßt, wie es Gen. 15 anstandslos erzählt wird“. Das letztere zunächst will hier gar nichts besagen; Gen. 15 verpflichtet sich Jahve, darum muß er sich den menschlichen Formen anpassen; hier aber wird das Volk verpflichtet, wozu sollte da Jahve sich menschlicher Formen bedienen? ja, warum soll er da in persona anwesend sein? und warum muß denn die Erzählung, wenn sie alt ist, absolut sagenhaften Charakter tragen; denn als Sage würde sie zweifellos beurteilt werden, wenn erzählt würde, daß Jahve in persona anwesend war und diese oder jene Zeremonie mitgemacht hätte! Ferner macht Kraetzschmar geltend: „Die Handlung selbst sticht wesentlich von dem Gen. 15 berichteten

althebräischen Berithritus ab." Sicherlich; aber hatten die alten Hebräer nur einen Ritus des Bundesschlusses? und war der Ritus von Gen. 15 in diesem besonderen Falle anwendbar, wo doch das ganze Volk durch die Tierstücke hätte hindurchschreiten müssen? war hier eine Abweichung von dem vielleicht gewöhnlichen Ritus unmöglich? Endlich findet Kraetzschmar in dem Ritus symbolische Beziehungen, die auf eine dem Deuteronomium nicht allzu fern stehende Zeit führen. Das Bespritzen des Altars mit Blut bezeichnet „nicht bloß die Herstellung einer Bundesgemeinschaft zwischen Gott und dem Volke, so daß das Blut gleichsam das Bindemittel bildet, sondern es hatte, da das Besprengen des Altars bei Schlachtopfern vorgeschrieben war Deut. 12, 27, zugleich den Sinn einer Opfergabe, die das Volk Gotte darbringt". Das ist vielleicht richtig, wenn Ex. 24, 3—8 zu einer Zeit geschrieben ist, wo Deut. 12, 27 als Vorschrift gilt, was erst bewiesen werden sollte, und selbst dann ist der Ritus mit dem Blut nicht notwendig so aufzufassen; besondere Umstände (daß nur die eine Hälfte des Blutes an den Altar gesprengt wird) könnten den Ritus doch in anderer Beleuchtung erscheinen lassen. Kraetzschmar fährt fort: „Das Besprengen des Volkes andererseits erinnert wieder an den Brauch bei der Priesterweihe, Ex. 29, 20f. Lev. 8, 23f., hat also auch die Bedeutung einer Sühne, damit das Volk als ein ‚geheiligtes Volk', ein ‚Königreich von Priestern' Ex. 19, 6. Deut. 26, 19 dem Bunde angehöre." Diese Deutung wäre vielleicht richtig, wenn der Bericht im Priesterkodex stände; aber was giebt das Recht, einen Ritus nach Analogieen aus dem Priesterkodex zu erklären, wenn der Jahvist von ihm berichtet und selbst eine andere Deutung giebt (24, 8)? Vor allen Dingen aber: wie will man aus einer dem Deuteronomium nahestehenden Zeit erklären, daß Moses israelitische Jünglinge als Priester amtieren läßt (24, 5)? Dieser eine Zug aber beweist nicht bloß gegen späte Entstehung der ganzen Erzählung, sondern sogar für sehr frühe. Bereits gegen das Ende der Richterzeit waren Leviten als Priester bevorzugt; an den bedeutendsten Heiligtümern, wie Silo, waren Leviten Priester, und selbst in einem Privatheiligtum zog man Leviten als Priester anderen vor (Jud. 17, 13). Wäre damals oder später unsere Er-

Digitized by Google

zählung entstanden, hätte man gewiß gesagt: „Moses sandte Leviten ....“ Daß die Leviten erst später erwählt seien, kann man gewiß nicht dagegen einwenden; man datierte ja in altisraelitischer Zeit die Erwählung der Leviten in frühere Zeit zurück, vgl. 1 Sam. 2, 27. Befriedigend erklärt sich dieser Zug der Erzählung nur dann, wenn er auf Überlieferung aus einer Zeit beruht, in der man levitische Priester entweder noch gar nicht kannte oder wenigstens nicht bevorzugte. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, daß der Bericht im wesentlichen den wirklichen Hergang erzählt. Damit will ich allerdings nicht gesagt haben, daß jede Einzelheit desselben historisch ist, daß z. B. Moses wirklich ein Gesetzbuch verlesen hat; vielleicht hat er die Gesetze nur mündlich mitgeteilt, wie es V. 3 berichtet, und die Aufzeichnung in ein Buch gehört der späteren Umbildung der Überlieferung an. Doch hier gelangen wir auf das Gebiet müßiger Spekulationen, denen ich gar keinen Wert beimesse. Mir genügt es an der Schlußfolgerung aus V. 5, daß der Bericht Ex. 24, 3—8 im wesentlichen in sehr alte Zeit zurückreicht. Zu diesem Wesentlichen gehört aber auch die Verpflichtung Israels zum Gehorsam gegen Jahve.

2.

Der Ordo salutis in der Dogmatik.

Von

D. Hermann Schultz.

Vilmar[1]) sagt in seiner Dogmatik § 50 von der kirchlichen Behandlung der Lehrstücke, die unter den Titeln De statu gratiae

---

1) Dogmatik 1874. II, 122.

Digitized by Google

und De ordine salutis zusammengefaßt zu werden pflegen: „es ist einleuchtend, daß hiermit nicht die erwünschte Ordnung eingehalten oder erzielt wird; Wiederholungen sind unvermeidlich“. Und in dem neuesten „Grundriß der Dogmatik“ [1]) sagt J. Kaftan S. 617: „Die Lehre vom ordo salutis faßt ungleichartige Stoffe zu einer nicht in der Sache begründeten Einheit zusammen und ist daher aufzulösen. Die in ihr erörterten Begriffe gehören teils in die Lehre vom Heilswerk Christi (regeneratio, justificatio, unio mystica), teils in die Lehre von den Gnadenmitteln (vocatio, illuminatio), teils endlich beziehen sie sich auf die subjektive Entwickelung des einzelnen Christen, deren Beschreibung, soweit eine solche möglich ist, der christlichen Ethik zufällt (conversio, sanctificatio, renovatio).“ Es genügt, auf diese Urteile aus den entgegengesetztesten Lagern der neuern Theologie hinzuweisen, um die Notwendigkeit einer prinzipiellen Behandlung der Frage nach dem Rechte der betreffenden Lehrstücke in der Dogmatik und ihrer eventuellen Anordnung deutlich zu machen. Und es ist an sich klar, daß wenn die systematische Theologie, die ja ursprünglich alle hier in Betracht kommenden Abschnitte einheitlich umfaßte, gegenwärtig der Regel nach geteilt wird in Dogmatik, die den Heilsprozeß als Werk Gottes, und in Ethik, die ihn als Aufgabe des Christen zu betrachten hat, die Frage gar nicht zu umgehen ist, ob diese Lehrstücke jetzt noch mit Recht für die Dogmatik in Anspruch zu nehmen sind, und wenn es geschehen soll, in welcher Ordnung sie dargestellt werden sollen. Diese Frage soll hier rein im Interesse der dogmatischen Methode geprüft werden. Auf den dogmatischen Inhalt der einzelnen Lehrsätze soll die Arbeit nur da eingehen, wo es für den genannten Zweck nötig erscheint.

Wenn die Scheidung zwischen Ethik und Dogmatik so vorgenommen wird, daß einige Teile dessen, was der Christ als Christ zu erleben hat, der Dogmatik, andere der Ethik zugerechnet werden, dann wird die Frage, ob die hier in Betracht kommenden Abschnitte der Ethik oder der Dogmatik zugehören, in der That nicht leicht zu beantworten sein. Aber dann müßte überhaupt die ganze

1) Gr. d. theol. Wissensch. XI. 1897.

Digitized by Google

Teilung der systematischen Theologie als ein dem innersten Wesen der reformatorischen Heilslehre ebenso wohl wie dem Begriffe eines Systems zuwiderlaufender Schritt angesehen werden, und das Zurückkehren zu der einheitlichen Behandlung der „christlichen Lehre“ wäre dringend anzuraten. Denn eine solche Scheidung würde doch immer im Sinne des schlechten alten Synergismus dem Gedanken entsprechen, daß einige Gebiete unseres Heilslebens unser eigenes Werk, andere das Werk Gottes seien. Und je stärker die Überzeugung ist, daß wir überall in unserem Heilsleben auch einen „Dienst“ zu vollziehen haben, wie man es neuerdings genannt hat, d. h. daß das Werk Gottes an uns sich ausnahmslos in der Form sittlicher Aufgaben auswirkt, desto leichter könnte man versucht sein, im Widerspruche mit der zentralen Absicht der reformatorischen Lehrbildung aus dem Gnadenwerke Gottes an uns eine unter Voraussetzung der Gnade Gottes sich vollziehende und neben ihr herlaufende menschliche Leistung zu machen.

Ganz anders steht die Frage, wenn man verstanden hat, daß Gnade und Freiheit nicht nebeneinander hergehen und sich in das Gebiet des Heilslebens teilen, sondern daß sie zwei Betrachtungsweisen des einen Vorgangs sind, der religiös angesehen, ganz als ein Wirken Gottes, ethisch angeschaut ganz als ein Willensvorgang im Menschen verläuft [1]). Die Gnade wirkt nie, weder im Beginne noch im Fortgange noch in der Vollendung des Heils, anders als in der Form menschlicher Freiheit, d. h. niemals naturartig, zauberhaft, sondern immer ethisch, willensmäßig, und nach den Gesetzen des Seelenlebens. Und die sittliche Arbeit ist auf dem ganzen Gebiete des Heils niemals etwas anderes als die normale Offenbarung dieser Gnade, aus der der Wille seine wahre Richtung und seinen rechten Inhalt empfängt. Was der menschliche Wille aus seinen eigenen Antrieben wirkt — mag es auch auf seinem eigenen Gebiete wertvoll sein —, das ist auf dem Heilsgebiet ein Widerspruch gegen diese normale Offenbarung der Gnade, also ein Ablehnen, Schwächen und Verunreinigen des Heilslebens. Wo

1) Augustin: „Totum Dei est, ille enim operatur omnia, et totum nostrum, quia non fit nisi in volentibus“. Phil. 2, 13.

Digitized by

es sich also um die Verwirklichung des Heils in der Persönlichkeit handelt, von ihrem Anfange bis zur Vollendung, da entsprechen sich Wirkung Gottes und sittliche Aufgabe des Christen vollständig. — So ist eine Teilung des Gebietes nach dem Inhalte vollständig ausgeschlossen. Jede Stufe des Heilsprozesses ist ebenso wohl ein Gnadenwerk Gottes wie eine sittliche That, also ebenso ein Gegenstand der Ethik wie der Dogmatik.

So haben Ethik und Dogmatik nicht verschiedene Gebiete des Heilsprozesses zu beschreiben; sondern jede von beiden hat das Gesamtgebiet zu behandeln, aber die eine, sofern es als sittliche Aufgabe des Menschen in Betracht kommt, die andere sofern der Glaube es als ein Wirken Gottes erkennt. Die Dogmatik hat immer vorauszusetzen, daß die Gnadenwirkungen Gottes, die sie beschreibt, sich in der Form freier menschlicher Willensthätigkeit vollziehen. Und sie hat diese Voraussetzung an ihrem Orte auszusprechen, aber nicht auf die andere Seite der Frage einzugehen. Die Ethik geht immer von der Überzeugung aus, daß alles was sie als Aufgaben und Bethätigungen der Willensfreiheit darzustellen hat, im christlichen Sinne nur als Wirkung der göttlichen Heilsgnade zustande kommt. Und sie hat das, wo es verkannt werden könnte, ausdrücklich auszusprechen und sich so von jeder philosophischen Ethik zu unterscheiden. Aber sie hat bei ihrer eigenen Aufgabe darauf nicht zu reflektieren. Und sie hat sich davor zu hüten, daß der Gedanke an die Gnade Gottes verwirrend und abschwächend auf die Würdigung der Aufgaben und Leistungen der sittlichen Persönlichkeit einwirke, wie die Dogmatik sorgsam zu vermeiden hat, daß die Einsicht in den ethischen Charakter aller Vorgänge auf diesem Gebiete die Reinheit des Glaubens an ihren göttlichen Gnadencharakter trübe. Ethisch betrachtet hat der Mensch auf keinerlei Wirkungen Gottes zu warten und keine ihm obliegende Aufgabe etwa der Thätigkeit Gottes zu überlassen, sondern willensmäßig dem ihm vorgesteckten Ziele nachzustreben. Religiös hat er von keiner Leistung seines Willens sein Heil zu erhoffen. Wenn wir das bedenken, dann ist von vornherein klar, daß die überwiegende Mehrzahl der neutestamentlichen Stellen, die von den Heilsvorgängen in dem einzelnen handeln, rein ethischer Art sein muß. Der Bußprediger und

Digitized

der Seelsorger haben ihren Hörern ins Gewissen zu rufen, was ihre Aufgabe und ihre Pflicht ist. Die Predigt des Evangeliums darf niemals in die Verheißung auslaufen, daß Gott selbst auch die Annahme dieser Botschaft und ihre Auswirkung bis zur Vollendung in dem einzelnen bewirken werde. Sie muß immer als Mahnung auftreten, durch ernste Abwendung vom Bösen, durch lebendigen Glauben und durch sittliche Treue das angebotene Heil zur Wirklichkeit werden zu lassen. Auch da, wo religiös daran erinnert wird, daß Gott selbst Wollen und Vollbringen wirkt nach seinem Wohlgefallen, fehlt doch die Mahnung nicht, die Seligkeit mit Furcht und Zittern zu erwirken, und sie empfängt durch den Gedanken an den göttlichen Ursprung des Heilslebens nur höheren Ernst und größere Eindringlichkeit (γάρ).

Aber dieses Verfahren des Predigers und Seelsorgers beweist nicht, daß die wissenschaftliche Theologie alle diese Fragen nicht auch nach ihrer religiösen Seite hin, also dogmatisch, zu würdigen hätte.

Die Dogmatik hat es nur mit der Frage nach dem Wirken Gottes zu thun, durch das der natürliche Mensch zu einem Gotteskinde wird. Auf dem für uns in Betracht kommenden Gebiete also mit der Frage, wie Gott in dem heiligen Geiste Jesu Christi auf Grund des Heilswerkes Christi durch die Gnadenmittel, die dieses Werk den Menschen vermitteln, seinen heiligen Liebesrat an dem einzelnen verwirklicht. So bilden die Voraussetzung der „Heilsordnung“ die Lehren von der Prädestination (Erwählung), von Christi Person und Werk, und von der Gemeinschaft, die aus den Gnadenmitteln wird und an ihnen kenntlich ist (Kirche). Ob der heilige Geist eine besondere Persönlichkeit ist, oder ob Gott persönlich in ihm wirkt, ist für diese Frage völlig ohne Bedeutung. Dagegen liegt ihrer richtigen Beantwortung immer die Überzeugung zugrunde, daß es sich um Mitteilung eines geschichtlich gewordenen und ethisch aufzunehmenden Gutes handelt, daß also die Wirkungen des Geistes weder ohne die Gnadenmittel (historisch unvermittelt) noch naturartig (unethisch) gedacht werden dürfen. (Schwärmerei. Magie.)

Wie Gott den einzelnen Menschen in Berührung mit den Kräf-

Digitized by

ten Jesu bringt, und zwar so, daß dieselben im stande sind, einen wirklichen Eindruck auf sein inneres Leben zu machen, das ist eine Frage, die dem Geheimnisse der göttlichen Prädestination angehört. Der Christ versteht dieses sein Erleben als eine freie, durch nichts verdiente Gnade Gottes, und beugt sich vor ihrem die Geschicke lenkenden Geheimnisse, wenn er bedenkt, daß ungezählte Millionen ihr Leben auf Erden ganz ohne Berührung mit Jesus oder bloß äußerlich mit ihm bekannt vollenden. Aber das gehört nicht in das Gebiet der Heilsordnung, sondern ist als „Berufung" ihre Voraussetzung. Erst wo der heilige Geist Jesu Christi durch die Gnadenmittel (Evangelium) eine Wirkung auf die Herzen zu üben im stande ist — und das ist doch nur der Fall, wenn die Berufung stattgefunden hat —, beginnt der Prozeß göttlicher Wirkungen, durch die der Inhalt des Werkes Christi persönliches Eigentum des einzelnen wird. Daß das Wort „Berufung" auch einen volleren Sinn haben kann, ist natürlich nicht zu bestreiten. Aber wo es sich um genauen dogmatischen Sprachgebrauch handelt, kann es nur von der Thätigkeit der göttlichen Weltregierung stehen, die den Menschen in den Kreis der Wirkungen des heiligen Geistes Christi hineinstellt (Matth. 20, 16).

Ob es eine dogmatische Lehre vom ordo salutis geben soll, und wie sie eventuell anzuordnen ist, das hängt also davon ab, ob wir es für nötig halten, neben dem Werke Jesu, aus dem die Gemeine der Versöhnten resp. Gläubigen hervorgeht, noch besonders von den Wirkungen zu reden, durch die der in den Gnadenmitteln wirkende Geist Gottes und Jesu den einzelnen persönlich zum Gliede der Gemeine macht, d. h. das Werk Jesu für seine Seele Erfolg gewinnen läßt. Die Betrachtung der Glaubensentwickelung der Reformation wird immer ein Vorurteil für die Bejahung dieser Frage erwecken. Denn die entscheidenden Kontroversen über Rechtfertigung, Buße und Glauben sind doch nicht ethischer, sondern dogmatischer Art gewesen. Es wird sich empfehlen, zunächst den geschichtlichen Bestand der Lehre darzustellen.

Digitized by Google

2) Die großen systematischen Werke der scholastischen Theologie, deren Anlage noch jetzt die offizielle römische Dogmatik und Ethik beherrscht, bieten den dogmatischen und den ethischen Stoff einheitlich. Aber trotzdem würde man in ihnen vergeblich etwas suchen, was einem Lehrstücke vom ordo salutis ähnlich sähe. Gewiß wird die Erneuerung des einzelnen Menschen und die Art, wie er das Ziel des ewigen Lebens erreicht, religiös aus den Wirkungen der gratia gratum faciens verstanden, insbesondere aus der eingegossenen Kraft der Liebe, die ihrem Wesen nach mit dem heiligen Geiste identisch ist. Und ebenso gewiß soll auf diesem ganzen Gebiete alles zugleich ethisch verstanden werden. Eine gewisse Vorbereitung des Seelenlebens auf Grund der sittlichen Anlage, die auch im natürlichen Menschen nicht fehlt, kann de congruo den Empfang der Gnade verdienen. Durch contritio verdient der Mensch in einzelnen Fällen die Sündenvergebung. Und durch die aus der Liebe geborenen guten Werke erwirbt er das Verdienst, dessen Lohn das ewige Leben ist.

Aber nachdem Christus auf Grund seines die Gnade für alle erwerbenden verdienstvollen Lebenswerkes die Kirche gegründet und mit den Kräften ausgestattet hat, die sie befähigen, diese Gnade ihren Gliedern zu vermitteln, bedarf es keiner dogmatischen Erklärung mehr für die Art der Erneuerung und Vollendung der Christen. Es handelt sich, wie Al. Schweizer richtig sagt, weniger um eine Heilsordnung, als um eine hierarchisch-kirchliche Ordnung. Das neue Leben wird durch die Taufe hergestellt und durch das Sakrament der Buße immer neu wiedergebracht, wo es zu Grunde zu gehen droht. Die Ordination sorgt dafür, daß es nie an Priestern fehlt, die in der Messe das Opfer darbringen können. Und die anderen Sakramente, neben denen die Wirkung des Wortes dogmatisch vollständig zurücktritt, pflegen das neue Leben, bis es in ihrer Kraft einen seligen Abschluß für die Erde gewinnt. Es handelt sich also wesentlich um die Stiftung der geordneten Priesterkirche, die dann dem einzelnen im Sakrament die wunderbaren Kräfte der Gnade ordnungsmäßig vermittelt, d. h. ihm, wenn er nicht selbst ein Hindernis hervorruft, durch den Vollzug der Sakramente das Leben des Heils schenkt, ihn erneuert und vollendet. Alles

Digitized by Google

Weitere kommt in ethischen Zusammenhängen als Aufgabe des christlichen Lebens in Betracht.

So sind bei dem Lombarden die Fragen nach dem freien Willen, der gratia operans et cooperans, dem Verhälnis der gratia zum liberum arbitrium, der virtus, dem meritum, und der fides, quae justificat, im zweiten Buche (Dist. 25—28) seiner Sententiae, als Fragen der Anthropologie behandelt, vor der Lehre von Christus und dem Heilswerke. Es kommt ja nur darauf an, festzustellen, welche Kräfte und geistigen Thätigkeiten des Menschen die eintretende Gnade vorfindet, um auf sie einzuwirken. Das ewige Leben erscheint diesen natürlichen Kräften nicht erreichbar. Es kann erst verdient werden, wenn durch die gratia gratum faciens die übernatürliche Kraft der charitas dem Menschen auf Grund des Heilswerkes geschenkt ist. Dazu aber bedarf es keines besonderen im Menschen hervorgerufenen Heilsprozesses, sondern einfach des Wirksamwerdens der in der Kirche waltenden Gnadenkräfte, das Christus ermöglicht hat. So handelt das dritte Buch wohl noch einmal vom Glauben, aber nur in der Christologie, bei Gelegenheit der Frage, ob auch Christus Glauben gehabt habe (d. 23—25). Bei dieser Gelegenheit wird dann auch von dem Glauben im Alten Testament und von der fides implicita geredet. Und in d. 26. 27 wird von derselben Fragestellung aus auch von spes und charitas gehandelt, um dann an sie, als die theologischen Tugenden, die Ethik anzuschließen. Die 7 dona Sp. S. (sanctificationes fidelium mentium d. 34) bilden den Übergang von den Kardinaltugenden zu der Lehre von der Weisheit. Das vierte Buch aber handelt in ausführlicher Breite d. 1—43 von den Sakramenten, dann kurz von den letzten Dingen. So bedarf das System des Lombarden keines ordo salutis. Die aus dem Werke Christi stammende Gnade wirkt allerdings nur unter Voraussetzung des sittlichen Willens der Menschen. Aber sie setzt sich auf dieser Grundlage die Bedingungen ihres Wirkens selbst. In den Sakramenten teilt sie durch eine übernatürliche und doch naturartige Wundermacht die Kräfte mit, durch die der Mensch dann oberhalb der allgemein menschlichen Moral verdienstliche Lebenswerke schaffen und das ewige Leben gewinnen kann.

Digitized by Google

Diese Gesichtspunkte beherrschen überall die großen scholastischen Systeme. Thomas in der Summa behandelt zunächst in Pars I Q. 105, A. 3 bis 5 die Grundlagen, aus denen eine Wirkung Gottes auf den mit freiem Willen begabten Menschen überhaupt verständlich ist. Gott als das primum intelligens und primum ens, in quo omnia entia praeexistunt intelligibiliter, bewegt den geschaffenen Intellekt, sowohl indem er ihm die virtus ad intelligendum giebt, als indem er ihm die species intelligibiles einprägt, durch die er thatsächlich erkennt. Ebenso bewegt er den Willen, sowohl indem er ihn selbst in dem Wollenden verursacht, als indem er ihn von Innen wirksam beeinflußt (inclinando). Aber indem Gott wirkt, hebt er das Wirken der Handelnden nicht auf, sondern wirkt so ut et ipsi etiam agant. Dem entspricht II, 1. 9. 9, 4. 6: Der menschliche Wille als activum principium non determinatum ad unum wird von Gott nicht necessario bewegt. Denn Gott lenkt jedes gemäß der Anlage (dispositio) seiner eigenen Natur. Und keine andere Macht von außen (exterius principium) kann diesen Willen bewegen als Gott. — P. 1. Q. 105, 6. 7 wird gezeigt, daß es sich bei der justificatio impii nicht um ein Wunder handelt. Denn weder ein ordo naturae noch aliae causae fallen hier weg, wie es der Begriff des Wunders fordert [1]).

Nachdem so metaphysisch und psychologisch die Bedingungen für die Gnadenwirkungen Gottes entwickelt sind, wird in II, 1, Q. 55 ff. von Tugenden, Sünden und Gesetz geredet. Erst Q. 109—114 wird die Notwendigkeit der gratia zu allem wahrhaft Guten in den verschiedenen Ständen des Menschen aufgezeigt. Diese Gnade als Wirkung der allmächtigen Liebe bewirkt immer etwas in der Seele. Gott unterstützt sie nicht bloß beim Guthandeln, sondern er ruft in der Seele der justificati auch einen habitus gratiae (qualitas supernaturalis) hervor [2]). Q. 111 redet

1) Gott handelt im Wunder allerdings nicht contra rerum ordinem, so wie er a prima causa dependet (d. h. nicht gegen sich als ewige Ordnung der Welt), — aber wohl prout dependet a qualibet secundarum causarum.

2) Die virtutes infusae verhalten sich zum donum gratiae, wie die

Digitized by Google

von dem Unterschiede der gratia gratis data und gratum faciens, operans und cooperans, praeveniens und subsequens, Q. 112 von den causae gratiae [1]), und von der subjektiven Gewißheit der Gnade [2]). Q. 113 schildert den effectus gratiae, die justificatio (als remissio peccatorum cum acquisitione justitiae). Zu ihr gehört zwar ein motus liberi arbitrii und ein fidei motus, durch den die prima conversio in Deum bewirkt wird. Sie geschieht aber als Actus Dei in instanti durch die infusio gratiae. Endlich schließt Q. 114 mit der Lehre vom Meritum als effectus gratiae cooperantis diesen Abschnitt ab.

Hier sind also einige der Fragen, um die es sich im ordo salutis handelt, dogmatisch erledigt. Das Wesen und Wirken der göttlichen Gnade gegenüber der Vernunft und dem freien Willen des gefallenen Menschen ist beschrieben. Und die justificatio ist bestimmt als Sündenvergebung und Mitteilung der übernatürlichen Kraft, aus der die Verdienste entstehen. Aber das alles wird behandelt, ehe von Christus und den aus ihm stammenden Kräften des Heils geredet ist. Die Gnade steht bei Thomas unabhängig über dem Heilswerke Christi und wird in demselben nur auf eine „besonders angemessene“ Weise geschichtlich wirksam.

Die zweite Hälfte des zweiten Teiles handelt zuerst von fides, spes, charitas als den aus der gratia entsprungenen virtutes infusae (Q. 1—44), dann von Tugenden und Pflichten in breiter ethischer Ausführung. Aber der Glaube ist nicht der vom heiligen Geiste gewirkte Prozeß in der Seele, durch den sie die Teilnahme am Heil gewinnt. Er ist eine Pflicht und eine Tugend, und besteht in dem Zustimmen zu dem, was die Kirche glaubt [3]).

virtutes acquisitae zum lumen rationis q. 110, 3. Die gratia ist in der essentia animae selbst als ihrem Subjekt.

1) Verhältnis der menschlichen praeparatio (materia disposita) zu der Gnade als der forma. Die dispositio ist einerseits Werk Gottes und zieht dann notwendig die infusio gratiae nach sich. Sie ist andererseits Thun des Menschen und trägt in dieser Beziehung keine solche Notwendigkeit in sich.

2) Es giebt nur signa und conjecturae, aus denen man aliquo modo gewiß sein kann, — certo wird man es nur durch Offenbarung.

3) Q. I, 1. Veritas prima (divinitas) est formale objectum fidei ...

Digitized by Google

Erst im dritten Teile wird dann von Christi Person und Werk Q. 1—60 geredet, und daran schließt sich die Lehre von den Sakramenten, bei denen auch die Buße zur Sprache kommen sollte (Suppl. aus dem C. zu den Sent.).

So handelt es sich auch bei Thomas nicht darum, wie das in Christus für die von ihm ausgehende Menschheit verwirklichte neue Verhältnis zu Gott und Welt nun durch den Geist Christi auf psychologisch verständliche Weise dem einzelnen angeeignet wird. Die Gnade Gottes hat an sich keinen notwendigen Zusammenhang mit Christus. Er hat sie nur gegenüber der menschlichen Sünde wirksam gemacht, so daß sie unter gewissen Bedingungen nun mitgeteilt werden kann. Dann aber ist sie in der Weise einer übernatürlichen Kraftmitteilung zu denken, die zwar nicht zwangsweise vor sich geht, aber immer wirksam ist. Bei Kindern in der Taufe wirkt sie auch ohne Reue und Glauben. Bei Erwachsenen allerdings fordert sie beides, also auch eine Mitwirkung des Wortes Gottes in der Form der kirchlichen Belehrung. Aber prinzipiell ist sie doch nichts als eine höhere Schöpfungswirkung Gottes als der ersten Ursache durch die Sakramente als Werkzeuge (P. III, Q. 62, A. 1).

So redet Thomas nur von dem in der Schöpfung gesetzten Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen als der Bedingung der Gnade, von der in der Sünde gesetzten Notwendigkeit der besonderen Gnade, von der in Christus gewonnenen Möglichkeit des Wirksamwerdens dieser Gnade und von den auffeiten des Menschen nötigen Voraussetzungen ihres Wirkens. (Glaube und Bußschmerz). Das Wirken der Gnade selbst durch die Sakramente ist ein einfaches Thun Gottes, das keine Erklärung zuläßt, und was er dann im Menschen hervorruft, sind ethische Wirkungen, für die es keine dogmatische Erklärung giebt.

Materiale vero objectum ... id quod a fidelibus creditur. Q. II, 1 credere est cum assensu cogitare (intellectus consideratio cum aliqua inquisitione et voluntatis consensu). 5. tenetur homo explicite credere omnes fidei articulos, implicite vero quaecumque in sacra traduntur Scriptura. Q. IV, 7 fides est prima virtus (der Anfang). Q. VI, 1 fidei assensus est a Deo interius movente per gratiam et non a nobis.

Digitized by Google

Die offizielle katholische Theologie nach der Reformation bleibt der Natur der Sache nach an diese Gedankengänge gebunden. Wohl wird die katholische Dogmatik seit Trident durch die im 16. Jahrhundert hervortretenden Gegensätze gezwungen, die Lehrstücke von fides, justificatio, poenitentia, gratia und meritum viel eingehender zu behandeln. Aber das hat im Grunde nur polemisches Interesse. Der katholische Gedanke der Gnade und Rechtfertigung wird zwar jetzt eingehend entwickelt. Das eigene dogmatische System aber bleibt durchaus im Schema des Mittelalters.

Das gilt nicht bloß von Werken wie Perrones Praelectiones theologicae (VI, 1. 2). Auch bei deutschen Dogmatikern der römischen Kirche, die sonst den Einfluß der protestantischen Lehrbildung stark genug erkennen lassen, ist es nicht wesentlich anders. So hat Jos. Scheeben[1]) allerdings das lebhafteste Interesse für die Kontroversfragen dieses Gebietes. Er handelt sehr eingehend von illuminatio, vocatio, regeneratio. Aber auch er behandelt in der Einleitung den Glauben. Von Freiheit und Gnade handelt er bei der Lehre von Gott und Welt. Dann erst von Christus. Von der Verwirklichung des von Christus verdienten Heils in den einzelnen Menschen durch die rechtfertigende Gnade Christi spricht er in Bd. III, also vor der Lehre von Kirche und Sakramenten. Also inhaltlich kommt er über das mittelalterliche Schema nicht hinaus. Und weder bei Dieringer[2]), noch bei B. Heinrich[3]), noch bei Th. Simar[4]) kommt es zu einem wirklichen Fortschritte. Joh. Nep. Paul Oischinger (1858) behandelt ebenfalls den Glauben in der Einleitung (14 bis 17), und spricht ausführlich von der Gnade und Rechtfertigung, ehe er die Lehre von der Kirche behandelt hat (122 bis 130)[5]). Jos. Beck hat das gesamte Material unseres

1) Handbuch der katholischen Dogmatik, Bd. LXXIII. LXXVIII. LXXXII (die Lehre von den Sakramenten steht noch aus). Die „Mariologie" umfaßt 173 Seiten.

2) „Lehrbuch der katholischen Dogmatik" A. 5.

3) „Dogmatische Theologie" A. 2.

4) „Lehrb. der Dogmatik" A. 2. 1887.

5) Ähnlich schon H. Klee, Kathol. Dogmatik, 1835.

Digitized by Google

Gebietes der Ethik zugewiesen [1]). Und auch ein verhältnismäßig so selbständiges Werk wie die katholische Dogmatik von Georg Hermes [2]) versteht wohl die Wirkung der Gnade als Erleuchtung des Verstandes und davon abhängige Bewegung des Willens. Aber es redet von der „Rechtfertigung" bei dem Werke Christi, von der Buße bei den Sakramenten, und weiß nur von den Sakramenten als Gnadenmitteln, denen Gebet und Mitwirkung mit der empfangenen Gnade zur Seite gehen. Die katholische Auffassung vom Wesen und von der Wirkung der Gnade hat für einen ordo salutis keinen Raum. Erst die Betonung der religiösen und sittlichen Bedeutung der einzelnen Persönlichkeit in der evangelischen Lehre von Rechtfertigung und Glauben, giebt eine genügende Grundlage für das Lehrstück.

Und man kann wohl den eigentlich unterscheidenden religiösen Charakter des Protestantismus gegenüber dem Katholicismus darin finden, daß er das Heil der Persönlichkeit weder in dem, was einst geschehen ist, noch in kirchlicher Organisation, noch in unverständlichen Naturvorgängen verbürgt sieht, sondern im letzten Grunde in bewußten und willensmäßigen Erlebnissen der Seele, die sich für Gott aufschließt.

3) Auch die lutherische Dogmatik hat keineswegs mit einer ausgebildeten Lehre vom ordo salutis begonnen. Da Dogmatik und Ethik lange Zeit hindurch auch in der lutherischen Theologie als Gesamtsystem verbunden blieben, mußten ja alle Gegenstände, die hierher gehören, darin zur Sprache kommen. Und im Gegensatze zur katholischen Auffassung mußten solche Fragen wie die nach justificatio fidei, poenitentia, gratia, sanctificatio vom Anfange an als Zentralfragen der Religion behandelt werden. Aber ein fest abgegrenztes Lehrstück ist aus diesen Gegenständen zunächst durchaus nicht gebildet. Bei Melanchthon ist ja schon in der adumbratio seiner loci nicht die systematische Anordnung, sondern die evangelische Ausbildung der Artikel von Sünde, Gesetz und Gnade der Zweck der Lehrdarstellung. So betont er, daß die Gnade, aus der Glaube, Liebe

---

1) 1. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der kathol. Kirche, 2. Das christliche Leben nach den Grundsätzen der kathol. Kirche, 1835.

2) ed. Achterfeldt 1831.

Digitized by

und Hoffnung als Wirkungen hervorgehen, eine göttliche Willensrichtung gegen uns, nicht ein menschlicher Zustand ist. Der Glaube als die von Gott gewirkte Überzeugung von der im Evangelium gebotenen Gnade, erscheint als das Mittel, 1) die Rechtfertigung, 2) die Kraft des h. Geistes zur Erfüllung des Gesetzes, 3) den Trost über die mangelhafte Erfüllung des Gesetzes zu empfangen.

In den loci beabsichtigt Melanchthon durchaus nur eine klare Entwickelung der reformatorischen Heilslehre der katholischen gegenüber [1]). In der ersten Auflage 1521 handeln l. 5. 6. 7. 8. 10 von Gnade, Rechtfertigung, Wirksamkeit des Glaubens, Liebe und Hoffnung, altem und neuem Menschen (sanctificatio), während von der Buße erst bei den Sakramenten geredet wird (14) [2]). Und die Erweiterungen seit 1535 bringen ebenso wenig eine größere Geschlossenheit des Lehrstoffes [3]), wie eine feste Ausprägung des Sprachgebrauches [4]).

Die ersten Bearbeiter der lutherischen Lehre im Sinne Melanchthons stellen wie er ohne systematische Einheit die Hauptstücke der neuen Heilslehre nebeneinander [5]). Nur darin bessert sich die systematische Anordnung, daß die poenitentia nicht mehr bei den

1) Später wird der Sprachgebrauch auch im Gegensatze zu Osiander's Ausdrucksweise ausgebildet, der unter redemtio die Wirkung der geschichtlichen Leistungen Christi, unter justificatio das Eingießen der justitia essentialis durch das innere Wort und den Geist versteht (regeneratio, renovatio, vivificatio).

2) mortificatio [contritio] durch das Gesetz bewirkt, vivificatio durch das Evangelium.

3) 1535. l. 13 justificatio, gratia, donatio Sp. S, vita aeterna, l. 14 fides, l. 15 bona opera, l. 20 libertas christiana, l. 26 poenitentia (bei den Sakramenten). — 1543. l. 4 liberum arbitrium, l. 8 gratia, justificatio, fides, l. 9 bona opera, l. 13 poenitentia, l. 24 libertas christiana.

4) 1535. 11 ist remissio peccatorum = reconciliatio = justificatio, 13 justificatio = remissio peccatorum et reconciliatio, seu acceptatio personae ad vitam aeternam. Fides ist fiducia misericordiae. Poenitentia und remissio peccatorum erscheinen beide vom Evangelium gepredigt. 1543. 13 ist poenitentia = regeneratio.

5) Martin Chemnitz (ed. Pol. L. 1590) Nicolaus Hemingius enchir. th. 1557.

Digitized by Google

Sakramenten, sondern vor der justificatio behandelt wird [1]). J h. Gerhard z. B. läßt lex et evangelium, poenitentia, justificatio per fidem und bona opera aufeinander folgen [2]), während L. Hutter weniger gut in lex et evangelium, justificatio, praedestinatio, bona opera, poenitentia einteilt.

Eine festere systematische Ordnung wird erst durch die Einführung der analytischen Methode und ihr Vorherrschen in den maßgebenden Kreisen der Orthodoxie bedingt. Bei G. Calixt [3]) selbst freilich wird der Zusammenhang unserer Lehrstücke eher geschädigt als gefördert. Denn seine Anordnung zwingt ihn, die Lehre von Kirche und Sakramenten erst im zweiten Teil (propria pars) zu entwickeln, während er die Heilsvorgänge im einzelnen schon im ersten Teile darzustellen hat. Und erst in p. 3[b] kann er bei den media sal. von fides und justificatio, verbum Dei, sacramenta, ministerium verbi, conversio, absolutio, poenitentia, pax conscientiae, bona opera handeln. Einfacher und besser hat Joh. Andr. Schmidt [4]) den Stoff geordnet. Aber, wie schon Kahnis und Rothe richtig betont haben, zu einer wirklich systematischen An-

---

1) Andreas Musculus 1563 (6 Spir. S., 11 libr. arbitr., 15 poenitentia, 23 justificatio), Jac. Heerbrand 1582 (Gnade, Glaube, Rechtfertigung, Erwählung, gute Werke. Die Buße steht zwischen der Lehre von der Freiheit und der Lehre von Kirche und Gnadenmitteln). Matthias Hasenreffer 1603 (fides, lex et ev., poenitentia, ecclesia u. sacr., justificatio. Bei der justificatio werden regeneratio, adoptio, renovatio, sanctificatio, salvatio, glorificatio mit behandelt.) G. Andr. Fabricius capita doctr. luther. seu loci th. 1628 (poenitentia seu ad Deum conversio, justificatio, sanctificatio zwischen lex. et ev. und ecclesia).

2) Fidei anteambulo est seria contritio, pedissequa bona opera. — Poenitentia bezeichnet im weiteren Sinne die ganze conversio, im engeren die contritio. — Efficacia doctrinae pendet ab operatione Sp. S, qui per verbum evangelii in cordibus efficax est. — Der Glaube ist in den Wiedergebornen die stete Quelle der contritio, nicht bei der Wiedergeburt. Da geht ihr nur die fides historica voran; der eigentliche Glaube folgt ihr. — Das donum renovationis ist von der gratuita misericordia Dei theologisch zu unterscheiden, thatsächlich immer mit ihr verbunden.

3) Epitome th. ed. 1647.

4) comp. th. dogm. 1690: conversio, justificatio, renovatio.

Digitized by Google

ordnung der Lehre von der gratia applicatrix kommt es erst durch Abraham Calov und Quenstädt[1]). Calov handelt in T. X. seines systema locorum theologicorum (1655) nach der Lehre von der Kirche und den Heilsmitteln von dem modus salutis consequendae als dem Werk des heiligen Geistes, und teilt, indem er Wirkungen des h. Geistes und menschliche Zustände einfach koordiniert, diesen Abschnitt ein in die Lehren 1) von vocatio (efficax adductio infidelium ad ecclesiam), illuminatio, regeneratio (ex spiritu nascuntur spiritus), conversio (Sp. S. illuminat, regenerat, regenitos fide salvifica donat), 2) von der justificatio, 3) von der fides justificans (die also erst nach der Wiedergeburt entsteht), 4) von der poenitentia der fideles, die also nicht als Korrelat der conversio gedacht wird, 5) von unio mystica, 6) sanctificatio, 7) glorificatio. Noch klarer systematisch schildert J. Andr. Quenstädt in P. 3 seiner theol. did. pol. (sive syst. th. 1696. Principia salutis C. 5—11) das Wirken des h. Geistes als gratiosa vocatio, regeneratio, conversio, justificatio (poenitentia et confessio) unio fidelium mystica cum Deo und renovatio (= sanctificatio), — während von fides justificans und bona opera in P. 4 bei den Heilsmitteln gehandelt wird.

---

1) Keineswegs, ohne daß die losere Anordnung auch später noch zahlreiche Vertreter gehabt hätte. Der Calixtiner Joachim Hildebrand (theol. dogm. 1692 posth.) behandelt einfach zwischen der Christologie und der Lehre von den Gnadenmitteln C. 14—17 Conversio (trans.), poenitentia (intrans.), justificatio, renovatio (regeneratio ist ihm die accensio fidei). — Joh. Henichius (inst. theol. 1665) redet an der gleichen Stelle von gratia, regeneratio, conversio, justificatio, während er die poenitentia zwischen Sakramentslehre und Ethik stellt. — J. Ad. Scherzer (syst. theol. Lips. 1680) conversio per poenitentiam, fides, justificatio (immediate), unio cum Christo, quotidiana renovatio activa. Joh. Guil. Baier (Comp. theol. pos. 1686. 91.) fides, regeneratio et conversio, renovatio, bona opera). Balthasar Mentzer (manuale cath. 1692) vocatio, fides, arbitrium, illuminare, convertere, renovare, contritio. — Fridem. Bechmann, fides justificans, praedestinatio, lex et evangelium, conversio (aktiv: regeneratio, intransitiv: poenitentia), poenitentia, justificatio, bona opera (Tom. 3, 3—9).

Digitized by Google

Das Wort ordo salutis kommt, soviel ich sehe, erst bei Jakob Carpov, dem orthodoxen Schüler Wolffs, vor [1]). Nachdem er von Gottes Gnade und Christi Werk gehandelt hat, beschreibt er den ordo salutis in den Lehrstücken illuminatio, contritio, fides salvifica, regeneratio, conversio (intrans. poenitentia) justificatio, unio, sanctificatio, conservatio und perseverantia, varii gratiae gradus. Als Fortschritt erscheint, daß er die vocatio nicht zum ordo salutis, sondern zum Heilswerke rechnet. Sonst steht die systematische Anordnung ohne Zweifel der bei Quenstädt vorliegenden nach. Thätigkeiten Gottes und Zustände der menschlichen Seele werden auch hier einfach durcheinander aufgezählt. Die Illuminatio ist dem Schüler Wolffs natürlich besonders bedeutsam. Eine cognitio certa, eine convictio de veritatibus salutaribus, ruft die Bewegung des Willens hervor, die als contritio und fides hervortritt. Der Glaube entsteht durch eine Neuschöpfung (regeneratio), aus geistigen Lebenskräften, die die Herrschaft des Fleisches brechen. So wird der Mensch durch die conversio (intr. poenitentia) aus dem status irae befreit, gerechtfertigt, mit Gott vereint und geheiligt.

Dem Vorbilde von Quenstädt schließen sich die Führer der Orthodoxie im ganzen an. So G. Fr. König [2]), J. Fr. Burgius [3]) und Dav. Hollazius [4]), der besonders klar und einfach ordnet. Aber mit dem Unsicherwerden der Lehrüberlieferung überhaupt wird bald auch die Ausgestaltung dieses Lehrstückes teils verändert, teils unlebendig. J. G. Walch [5]) redet von vocatio, illuminatio, regeneratio (conversio = poenitentia), renovatio,

1) theol. revel. dogm. 1737. 1739. II, C. 3.

2) theol. posit. acroam. 1699. A. 10 (vocatio, regeneratio, conversio, justificatio, renovatio).

3) inst. theol. thet. 1738 (conversio, justificatio, renovatio).

4) Examen theol. acroamat. (nov. ed. 1741) (P. III, C. 4 gratia Sp. S. applicatrix [praeveniens, operans, cooperans] C. 5—12 als vocans, illuminans (per ministerium Verbi docens) convertens (Weckung der contritio), regenerans (fide salvifica donans), justificans, inhabitans, renovans, conservans, glorificans. (Von fides und bona opera wird bei den media gratiae geredet.)

5) theol. dogm. epit. ed. 1757.

Digitized by Google

sanctificatio, während er die justificatio und die fides justificans als partes essentiales des ordo salutis der ganzen Darstellung vorausgehen läßt. J. Fr. Buddeus[1]) spricht IV, 3 von fides, regeneratio, conversio[2]), gratia praeveniens, operans, cooperans, justificatio, sanctificatio oder renovatio. J. Siegmund Baumgarten[3]) bezeichnet die ganze Wirkung des heiligen Geistes als sanctificatio. Und wenn er später vom ordo salutis redet, so versteht er darunter die Veränderungen im Menschen: Buße, Glauben, gute Werke. Unter dem Titel status gratiae handelt er dann von vocatio, illuminatio, regeneratio, justificatio, unio mystica und sanctificatio im engeren Sinne nach dem alten Schema, also noch immer so, daß die regeneratio als Voraussetzung der justificatio gedacht wird[4]). Erst Joh. Dav. Heilmann[5]) läßt auf vocatio und illuminatio die justificatio und die conversio folgen, so daß also die Bekehrung als ein Vorgang im Zusammenhange mit der Rechtfertigung erscheint. Dann beschreibt er den status gratiae 1) an sich betrachtet als vita beata und sanctificatio, 2) als von Gott gewirkt als unio mystica und operationes Sp. S.

Die Supranaturalisten im engeren Sinne halten zunächst das Schema von Quenstädt und Hollaz fest, obwohl sie kein eignes dogmatisches Interesse daran haben. So beschreibt noch Laurentius Reinhard[6]) den ordo salutis als vocatio, illuminatio, conversio, regeneratio, poenitentia, justificatio, renovatio et sanctificatio, conservatio fidelium in vita aeterna. Und noch Joh. Bened. Carpzov[7]) redet von vocatio, illuminatio, conversio, regeneratio, justificatio, sanctificatio, renovatio et ope-

1) Compend. instit. theol. dogm. 1748.

2) regeneratio steht auch von Kindern, conversio — intransitiv poenitentia, — nur von Erwachsenen.

3) Ev. Gllehre ed. Semler 1759: 2, 376ff. 675ff. 712ff. 789ff. 842ff.

4) Ähnlich J. Gottlieb Töllner, System der dogmatischen Theologie, 1775.

5) Compend. theol. dogm. 1761, vgl. J. P. Miller, theol. dogm. comp. th. pract. 1785.

6) instit. theol. dogm. 1733, l. 5.

7) liber doctrinalis theol. purioris, 1767.

Digitized by Google

rum sanctorum effectio. J. Chr. Döderlein[1]) versucht ein neues Schema. Nach ihm erlangt der Mensch die justificatio und redemptio a morte, die Christus erworben hat, durch die fides, er bewahrt sie durch fides und bona opera. Die Gnade bringt sie ihm zum Bewußtsein 1) durch vocatio und illuminatio, teilt sie mit 2) durch regeneratio, bewahrt sie 3) durch illuminatio regenitorum und sanctificatio moralis. Bei G. Chr. Storr[2]) und S. Fr. Nat. Morus[3]) finden wir nur noch unzusammenhängende Trümmer der alten Lehrweise. H. A. Schott und Fr. Steudel tragen freilich das alte Schema vor, aber offenbar ganz ohne eigene theologische Beteiligung[4]).

Die Aufklärung kann das Lehrstück natürlich weder nach seiner alten Anordnung noch nach seinem Inhalte gebrauchen. Die Versuche einer Neubildung haben weder religiösen noch wissenschaftlichen Wert. So redet Joh. Dav. Michaëlis[5]) zuerst (§ 147—175) von Buße, Glauben, neuem Gehorsam, Heiligung, Erleuchtung und guten Werken als den Bedingungen der Sündenvergebung, dann viel später (§ 197 ff.) von den Gütern, die Gott schenkt: Sündenvergebung, Rechtfertigung, Kindschaft Gottes, ewiges Leben. Bei Ch. Fr. Ammon[6]) folgt auf die Lehre von der vocatio und praedestinatio die Lehre vom Glauben, dann die Versöhnungslehre (satisfactio und justificatio). Bretschneider[7]) verweist mit Recht einen Teil des alten Stoffes in die Ethik. Den Prozeß der „Wiedergeburt" beschreibt er in der Dogmatik zuerst als Rechtfertigung, d. h. als den Entschluß Gottes,

---

1) instit. theol. chr. in cap. rel. th. A. 5. 1791. II § 262 ff. § 331 ff.

2) doctrinae christianae pars theor. 1793.

3) Epitome theol. chr. 1789. Ihm sind conversio, renovatio, regeneratio, sanctificatio im Grunde ejusdem rei nomina.

4) Schott epitome theol. chr. dogm. ed. 2. 1822. Steudel („Die Glaubenslehre der ev. prot. Kirche", 1834) stellt, ohne sich zu entscheiden, zwei Schemata nebeneinander: 1) vocatio, illuminatio, regeneratio, justificatio, unio mystica, sanctificatio, renovatio, 2) conversio, justificatio, poenitentia, glorificatio, contritio, fides.

5) „Dogmatik" A. 2. 1784.

6) Summa th. chr. 1803, P. III S. 2. § 102—128.

7) „Handbuch der Dogmatik" A. 2. 1803. Bd. II, S. 505 ff.

Digitized by Google

alle Menschen um Christi willen zu begnadigen. Dann redet er von der **Bekehrung** zum Christentum (vocatio, illuminatio, fides), die er rein **intellektual** versteht, und von der **sittlichen Besserung**, die auch außerhalb des Christentums vorkommen kann. In contritio, fiducia, sanctificatio, confirmatio vollzieht sich die christliche Wiedergeburt selbst. **De Wette**[1]) rechnet wie Carpzov und Ammon die vocatio zu den Akten der göttlichen Weltregierung (externa). **Wegscheider**[2]) läßt im Sinne der ältesten lutherischen Dogmatiker und Walch's die justificatio (mit praedestinatio und gratia) dem ordo salutis **vorangehen**, — und beschreibt diesen als vocatio, illuminatio, conversio, contritio, fides salvifica, sanctificatio (resp. renovatio), und unio mystica, die bei ihm also **eine ganz andere Stellung hat als bei den Orthodoxen**. Übrigens nimmt er natürlich nur eine geschichtlich-kritische Stellung zu dem ganzen Lehrstücke ein.

Wenn wir diese Entwickelung überblicken, so ist klar, daß von einem bleibenden und wertvollen dogmatischen Erwerbe nicht die Rede sein kann. Erst ziemlich spät ist aus ganz unsystematischen durch die Kontroverse geleiteten Anfängen eine gewisse herrschende Form geworden, in der das besondere lutherische Heilsbewußtsein sich fixiert zu haben meinte. Aber nur sehr kurze Zeit hat sie sich gehalten. Und in ihrer Auflösung haben sich wohl einzelne Lehrstücke als unveräußerliche Bestandteile der Glaubenslehre immer wieder mit Notwendigkeit eine Stelle gesichert. Von Rechtfertigung und Glauben, von Bekehrung und Wiedergeburt, von Heilsgewißheit, von Wirkungen des h. Geistes in den Gnadenmitteln mußte in der evangelischen Glaubenslehre immer wieder geredet werden. Aber irgendwelche Ansätze zu einer befriedigenden Neugestaltung der Lehre finden sich nicht. Die Scheidung zwischen Dogmatik und Ethik, die als erste Aufgabe zu erledigen war, wenn man eine Dogmatik im engeren Sinn unternahm, ist auf diesem Gebiete mit Klarheit nirgends durchgeführt. Die Art, wie Buße, Glaube und Heiligung behandelt werden, zeigt immer ein Ineinanderlaufen beider Betrach-

---

1) „Dogmatik der ev.-luth. Kirche“ A. 2. 1821. § 76.

2) institutiones th. chr. dogm. 1844. P. III. C. 3.

tungsweisen. Und so gewiß auch die echte lutherische Lehre stets mit Bestimmtheit festgehalten hat, daß die einzelnen Prozesse, die sie auf diesem Gebiete beschreibt, nicht zeitlich sondern nur prinzipiell aufeinander folgen sollen, so erweckt doch die Aneinanderreihung der Aussagen stets die erstere Vorstellung und läßt (nach dem alten Schema) die Rechtfertigung wie eine Folge der Bekehrung und Wiedergeburt erscheinen, was doch dem ursprünglichen Gedanken der Reformation völlig zuwiderläuft. Und die „Heiligung" muß ja immer als ein zeitlich der Berufung und Rechtfertigung folgender Vorgang gedacht werden. Die Abschwächungen und Wandlungen der Lehre aber bis in die neuere Zeit verbessern diese Fehler nicht; sie zerstören nur die Geschlossenheit der Darstellung.

Die Terminologie hat sich aus der Unbestimmtheit der an die Bibel anlehnenden Ausdrücke seit der F. C., und vorzüglich seit Baier und Quenstädt zu größerer Festigkeit ausgebildet, doch niemals ohne eine gewisse Unsicherheit beizubehalten. Vocatio ist die annunciatio und oblatio gratiae. Regeneratio im engeren Sinne bezeichnet die collatio virium credendi [1]); im weiteren Sinne umfaßt sie justificatio und renovatio mit, und wird auch synonym mit justificatio und remissio peccatorum gebraucht. Conversio unterscheidet sich von ihr als ein nur auf sittlich Bewußte anwendbarer Begriff, und weil sie event. auch ohne Sakrament vorgestellt werden kann [2]). Sie bewirkt den Glauben. Dann folgt die justificatio, d. h. remissio peccatorum und imputatio justitiae Christi. Ihre Wirkungen sind unio mystica, adoptio, pax conscientiae, certa precum exauditio, sanctificatio [3]) und salus aeterna. Die conversio intransitiv genommen, d. h. als Vorgang in der menschlichen Seele, heißt poenitentia, d. h. contritio et fides [4]). Aber sie wird dann als Vorgang in dem Bekehrten gedacht.

---

1) König: Vivificatio ad vitam gratiae.

2) Auch sie umfaßt im weiteren Sinne justificatio und renovatio mit.

3) Synonym damit renovatio im engeren Sinne. Im weiteren ist sie Gesamtausdruck für conversio, justificatio, sanctificatio.

4) „Actus hominis peccatoris, quo is per vires supernaturales ex

Digitized by

Eine besondere Berücksichtigung fordert das Lehrstück von der Unio mystica[1]). Die treibende Kraft, aus der diese lutherische Schullehre erwachsen ist, war ohne Zweifel der mit Luthers ganzer Eigenart eng verbundene Trieb, die Wirkungen Gottes in der Seele nicht im Sinne eines nüchternen Intellektualismus, sondern als lebendige und wesenhafte vorzustellen, in treuer Anlehnung an den realistischen Sprachgebrauch der h. Schrift. Es ist derselbe Trieb, der in der Christologie und Sakramentslehre Luthers und seiner genuinen Schüler sich geltend macht. Gegenüber rationalistischen Verflachungen soll das Geheimnis der Wirkungen des h. Geistes in voller Lebendigkeit gewahrt werden[2]). In diesem Sinne entspricht zweifellos die Unio der Gläubigen mit Gott und Christus als lebendige und persönliche durchaus Luthers Gedanken, und die Form. Conc., indem sie lehrt, daß nicht bloß Gaben und Kräfte des h. Geistes, sondern Gott selbst in seinem Geiste in den Gläubigen wohne[3]), steht auf dem Boden der religiösen Überzeugungen Luthers. Anderseits hatte die rechtgläubige Lehrbildung in der lutherischen Kirche Veranlassung, sich sowohl gegen A. Osiander's Gedanken zu verwahren, der doch im Grunde im Sinne der mittelalterlichen Schullehre den eigentlichen Heilsprozeß als das Eingießen einer göttlichen Substanz denken wollte, — als vorzüglich gegen die schwärmerische Mystik Weigel's, die den religiösen Vorgang geradezu in einen Naturprozeß der Vergottung umzusetzen trachtete. So sind die Triebfedern und die Grenzlinien der orthodoxen Lehre von der Unio mystica zweifellos von Anfang an in der lutherischen Kirche vorhanden. Aber als wirkliche Lehre, und eingeordnet in ein System der Wirkungen des h. Geistes kennen die Dogma-

---

gratia conversionis acceptas de peccatis ex lege agnitis serio dolens unicam ... Christi ... satisfactionem vera fide apprehendit".

1) Krebs de unionis mysticae quam vocant doctrinae lutheranae origine et progressu 1871 Marburg.

2) Wie weit Luthers realistisch klingende Ausdrücke über unsere Gemeinschaft mit Christus sich auf das lebendige Gefühl der Rechtfertigung zurückführen lassen, kann hier nicht untersucht werden (vgl. Gottschick, Zeitschr. f. Th. u. K. 1898, 406 ff. und Otto, Die Anschauung vom h. G. bei Luther. 1898).

3) Sol. decl. III, 54. 65 (J. Gerhard, Loci XV, 20; XVI, 165).

Digitized by Google

tiker des 16. Jahrhunderts sie nicht. Das wird sie erst im 17. Jahrhundert, und wie man Ritschl wohl zugeben muß, nicht ohne daß die ursprüngliche religiöse Lebendigkeit des Rechtfertigungsglaubens stark verblaßt war. Erst da tritt sie mit ihren drei charakteristischen Eigentümlichkeiten hervor: 1) daß sie nicht im Sinne der mittelalterlichen Mystik als eine in Askese und Kontemplation zu verwirklichende Lebensaufgabe einzelner, sondern als eine dem Glauben gewisse und allen Gläubigen zuteil werdende Heilsgabe Gottes erscheint, 2) daß sie demzufolge vor der Heiligung, als Bedingung derselben, also unmittelbar an die justificatio geschlossen, behandelt wird, 3) daß sie als wesenhaft (substantiarum) und doch nicht als eine Verwischung der Grenzen von Göttlichem und Menschlichem (substantialis) gedacht wird.

Diese Ausbildung der Lehre ist keineswegs ohne den lebhaftesten Widerspruch durchgesetzt. Natürlich ist derselbe außerhalb der lutherischen Kirche am lautesten. Die jesuitische Dogmatik kann die lutherischen Behauptungen nicht anerkennen [1]). Die Reformierten halten sich an Calvins Gedanken, der unter unio die der Rechtfertigung vorausgehende, auf die Berufung folgende Versetzung des Gläubigen in die Gemeinschaft mit Christus versteht [2]). Die Socinianer lehnen selbstverständlich das ganze Lehrstück ab. Aber auch innerhalb der lutherischen Kirche hat es nicht an starkem Widerspruch gefehlt. Als Feuerborn 1619 eine approximatio substantiae divinae ad substantiam animae humanae lehrte, stimmten ihm allerdings die Leipziger und Wittenberger Theologen bei. Aber die Tübinger fanden den Ausdruck bedenklich. Lucas Osiander [3]) bezeugt, daß die Lutheraner unter unio mystica stets die Verbindung Christi mit der Kirche verstanden haben. Auch Bal-

1) Gregor de Valencia IV, disp. 6, q. 3, p. 1, sola dependentia membrorum a capite.

2) Calvin inst. III, 11. 5. — Beza, Danaeus, Piscator, Perkins, Vorstius, Polanus, Ursinus: sola operatio. Die Unio geht der Rechtfertigung voraus (ganz in diesem Sinne versteht Ebrard, Chr. D. I, 2 unter unio mystica die Wiedergeburt selbst). Vgl. Kübel, Das chr. Lehrsystem nach der h. Schrift dargestellt, 1873.

3) Theol. Bedenken 1624 (vgl. Thummius).

Digitized by Google

thasar Meißner [1]) wendet den Ausdruck auf das corpus Christi mysticum an. Und im Namen der Jenenser erklärt Joh. Musaeus [2]), daß eine gratiosa inhabitatio, die eine praesentia substantialis statt einer operatio bedeuten solle, eine „auf der jenischen Universität damals fast unbekannte und ungemeine Opinion" sei. Georg Calixt und seine Schule [3]) erkennen nur eine religiös vermittelte wirksame Gegenwart Gottes in den Gläubigen an, wenn man vom h. Abendmahle absieht. Und Joh. Guil. Baier [4]) lehrt „Spiritus S. renatis dona praestantiora praesens confert atque auget aut alia providentiae suae signa edit. Quod autem .... etiam ipsius essentiae specialem approximationem ad substantiam credentium inferat, nondum hactenus satis clare ostensum est". Und er giebt zu bedenken, daß ja überhaupt von einer distantia substantiae humanae et divinae nicht die Rede sein könne, daß man also doch nur an Grade der efficacia der praesentia Dei denken dürfe.

Dennoch hat sich für ein Jahrhundert die Lehre von der Unio mystica durchgesetzt [5]), die bei Calov, Quenstädt, G. Fr. König und J. Fr. Burgius [6]) in ihrer klassischen Gestalt vorliegt. Die Unio mystica soll weder eine „Vergottung" bedeuten, noch die Einzigkeit der gottmenschlichen Person Jesu zweifelhaft machen. Ihr Platz ist zwischen justificatio und renovatio, d. h.

1) Akademische Rede 1624.

2) Disput. de renov. 1649 (Loci XIV, q. 74, p. 104. 605.)

3) Epitome th. moral. 14. diss. de trin. 15. Widerlegg. des Dr. Weller 63. — Vgl. J. Andr. Schmidt P. 1, S. 2, § 1. 2 und Joach. Hildebrand. Bei Balduin ist unio mystica die communicatio gratiae und adhaesio fiduciae.

4) 1686 (199). Er beruft sich auf Cruciger, Brentz, Aeg. Hunnius, Luc. Osiander, Selnecker, Wigand.

5) Hauptförderer waren Hülsemann (Gewissenswurm 1052. Extens. Brev. 14), Nicolaï, Moller (Mysterium magnum), Scherzer (syst. theol. 1680. L. 11. 305), Brochmann (syst. theol. II, 786), J. C. Dannhauer, Feuerborn, Calov (Syst. th. X, 505sqq., cf. II, c. 12).

6) König § 586 (subjectorum uniendorum essentiae unio), Burgius (theol. thet. 1738, III, 6 § 22); cf. Schomerus de unione personali et mystica. Rost. 1684. G. Wernsdorff de communione fidelium cum Deo et inter se. Witbg. 1709.

Digitized by Google

sie ist nicht ein nur einzelnen Auserwählten zukommender Höhepunkt der Heiligung, sondern ein Glaubensbesitz aller wahrhaft im Glauben Gerechtfertigten, und so eine Quelle von Kräften der Heiligung. Sie ist weder eine bloße unio affectuum, noch bloß eine operatio, sondern ein mysterium magnum, eine approximatio der substantia divina ad fideles, eine unio inhabitatrix, nicht bloß objectiva, — arctior multo quam unio fidelis cum fideli. Zwar ist sie nicht unio substantialis; damit würden die Grenzen von Gott und Mensch aufgehoben. Wohl aber substantiarum, also wesenhaft. Ihr Mittel ist der Glaube. Und zwar ist es die ganze göttliche Substanz — die Trinität und die Menschheit Christi —, die mit der ganzen menschlichen Substanz — Seele und Leib —, eine vera, realis, intrinseca, arctissima unio eingeht. Sie darf, wie alle Bestandteile des Heilsprozesses im Menschen, nicht zeitlich von der Rechtfertigung und Bekehrung getrennt werden. Aber logisch folgt sie auf die Wiedergeburt und Rechtfertigung und geht der Heiligung voran.

Aber schon bald beginnt diese Lehre unsicher zu werden. Hollazius [1]) giebt wohl die überlieferten Formeln getreu wieder; aber er liebt es, an ihre Stelle die biblischen Bilder (Weinstock, Haupt, Einwohnung) zu setzen, und der Nachdruck fällt ihm auf den gratiosus influxus. Bei Carpzov, der ebenfalls ganz orthodox referiert [2]), ist doch der eigentliche Hauptgedanke (§ 1128), daß aus der Willensübereinstimmung eine unio moralis zwischen Gott und dem Gerechtfertigten entsteht. Die eigentliche unio mystica wird ohne Betonung der entscheidenden Ausdrücke beschrieben, und mehr als ein Zeichen der Heiligung aufgefaßt. Und Buddeus [3]) spricht wohl von der unio mystica, die in der regeneratio und conversio beginnt und in der Heiligung fortgesetzt wird. Sie ist ihm die Folge des Wohnens Gottes in den Herzen der Gläubigen, das er keineswegs mit der allgemeinen omnipraesentia divina identifizieren will. Aber er weigert sich,

---

1) III, S. 1. c. 9.

2) § 1261. 1292. Wenn Gott gegenwärtig ist, so ist er ganz gegenwärtig, und Christus wird mit den Gläubigen ein Leib.

3) IV, l. 5. § 15.

Digitized by Google

zu entscheiden, ob sie nur in gratiosa operatione et donorum divinorum communicatione bestehe, oder in arctiori quadam fidelium unione, qua substantia illorum cum ipsa numinis substantia conjungitur. So wird die Lehre zunächst beibehalten, aber abgeschwächt und undeutlicher gemacht. In diesem Sinne spricht S. Jac. Baumgarten [1]) von einer occulta spiritualis unio Dei cum homine mundato, die eine peculiaris praesentia Dei in hominibus und unmittelbar, übernatürlich, gegenseitig ist, — kommt aber zuletzt auf die benevola propensio efficacissima hominibus procurans felicitatem hinaus. J. B. Carpzov [2]) begnügt sich damit, von einem das menschliche Fassungsvermögen übersteigenden Verhältnisse zu reden, ohne eine Annäherung der substantiae zu behaupten. Und J. Dav. Heilmann [3]), der einerseits sogar von naturarum aliqua commixtio et confusio redet, beschreibt anderseits die unio mystica doch 1) als höchste Willensübereinstimmung und Liebesgemeinschaft mit Gott und Christus, 2) als praesentissima Dei in animis ἐνεργεια.

Der spätere Supranaturalismus hat die Lehre völlig verändert oder aufgegeben. Bei Reinhard [4]) ist die unio mystica eine moralische Vereinigung mit Gott, die auf die Heiligung folgt. Hier wird also nicht die aus der Reformation geborene Vorstellung des Vorganges, sondern eine der mittelalterlichen entsprechende als lutherisch aufgefaßt. Und diese Stellung des Lehrstückes gilt bei Morus und Döderlein, bei de Wette und Wegscheider schon einfach als die kirchliche, — wie auch Aug. Hahn und Vilmar sie ansehen. Ernesti will die ganze Lehre vom dogmatischen Vortrage ausschließen; Bretschneider verwirft sie als bildlich und mißverständlich. Die rationalisierenden Theologen denken nur an eine beseligende Willensübereinstimmung mit Gott, oder, wie Wegscheider, an eine moralische Verbindung mit ihm.

Die alte Form der Lehre ist in dem weiteren Gange der dog-

1) II, 8 (S. 842 ff.).
2) § 8. 497.
3) c. 3. S. 4. b. a.
4) „Dogm.", S. 536.

Digitized by Google

matischen Entwickelung nirgends festgehalten. G. Ch. Storr und H. Laichinger wollen die unio mystica auf den Vorgang im h. Abendmahle beschränken. Plitt sieht in ihr die im Glauben hergestellte Gemeinschaft mit Gott, Kübel die Wiedergeburt selbst, A. Hahn das selige Gefühl der Hilfe Gottes, Vilmar die Einpflanzung der Person Christi in uns. Kahnis beschränkt sich auf die biblischen Ausdrücke. Die meisten neueren Dogmatiker, mit besonderer Entschiedenheit A. Ritschl[1]), lehnen jedes Eingehen auf das Lehrstück ab.

Die Lehre von der Unio mystica, insofern sie eine unio substantiarum behaupten, d. h. an Stelle der ethisch-religiös vermittelten geschichtlich bedingten Gemeinschaft Gottes mit der menschlichen Persönlichkeit eine zauberhafte Naturwirkung Gottes auf die menschliche Natur konstatieren will, ist also weder ein ursprünglicher Bestandteil der reformatorischen Lehre, noch ohne lebhaftesten Widerspruch in die Dogmatik eingeführt, noch im Stande gewesen, sich länger als ein Jahrhundert in ihr zu behaupten. Was ihr an wirklich religiösem Inhalt zu Grunde liegt, ist ausschließlich die Überzeugung, daß die Gemeinschaft, in die Gott mit dem Gläubigen tritt, eine persönliche Lebensgemeinschaft ist, nicht ein bloßes vereinzeltes Einwirken und Helfen. Aber wenn diese Überzeugung in Form einer Lehre von der unio mystica weiter behandelt werden soll, so muß die vorher dargestellte Lehrbildung einfach zurückgenommen werden. Gott als der in Christus mit uns verkehrende persönliche Geist kann mit der Seele nicht wie Substanz mit Substanz verbunden sein, sondern in ihr nur als einer fühlenden, erkennenden und wollenden wohnen, also in Frömmigkeit, Glauben und Gehorsam. Am wenigsten aber darf die unio mystica als ein durch

1) Das Annehmen der von Gott in Christus gebotenen Gnade (Versöhnung) und das Eingehen auf Gottes Zweck in der Welt umfassen nach ihm die hier möglichen Aussagen in ihrem ursprünglichen reformatorischen Sinn. Eine Wirkung Gottes auf die Seele in ihrer Gleichheit mit sich selbst, als hinter ihren eigentümlichen Wirkungen des Fühlens, Vorstellens und Wollens ruhende, nachweisen zu wollen, erscheint ihm als ein unwissenschaftlicher Versuch, das Ding an sich abgesehen von seinen Merkmalen erkennen zu wollen (L. v. d. R. u. V. A. 2. I, 124. 181. 207 ff. 357).

Digitized by Google

die Heiligung von besonders Hochstehenden errungener, dem Gefühl wahrnehmbarer, Zustand oder als praktischer Zweckbegriff der Rechtfertigung gedacht werden, so daß der Christ in ihr seine Heilsgewißheit zu erleben angewiesen wäre. Das wäre eine einfache Verleugnung der lutherischen Rechtfertigungslehre und würde folgerichtig zu der katholischen Ansicht von der Unmöglichkeit persönlicher Heilsgewißheit führen. Vielmehr kann sie nur als eine auf Grund der Rechtfertigung vorhandene Glaubensüberzeugung gedacht werden, wie auch die orthodoxe Lehre sie immer gefaßt hat, also als die mit dem Eintreten in die durch Christus sich uns darbietende Gemeinschaft der Versöhnung unmittelbar gegebene religiöse Gewißheit, daß wir als Gläubige in persönlicher Gemeinschaft mit Gott stehen und in der Kraft, die aus einer solchen Gemeinschaft folgt, unsere Lebensarbeit zu thun und unsere Heiligung zu erleben haben. So müßte die unio mystica als in der justificatio gegeben, aber nur dem Glauben, niemals dem empirischen Erfahren erkennbar gedacht werden, und als die religiöse Grundlage, auf der die sittliche Arbeit des Christenlebens sich vollzieht.

Die reformierte Schuldogmatik folgt in diesem Lehrstücke natürlich anderen Gesichtspunkten als die der Lutheraner. Da sie eine ernsthafte Wirkung des h. Geistes nur annehmen kann, wo die electio unwiderstehlich den Menschen zum Heile zieht, ist ihr die vocatio interna eigentlich allein „wirklich Berufung". Durch diese Berufung entsteht die Einigung mit Christus. Daraus die Mitteilung der an Christus haftenden Güter. Die poenitentia im wahren Sinne ist nur die aus dem Glauben geborene; was man sonst so nennt, ist nur Vorbereitung. Also schenkt der h. Geist den Berufenen den wahren „Glauben" (dem das „justum censeri" entspricht) und damit die „Wiedergeburt" und die Heiligung [1]). So hat Calvin die Lehre angelegt [2]). Und diese Beschreibung der arcana operatio Sp. S. findet sich, wenn auch nicht ohne eine gewisse Unsicherheit der Terminologie [3]), ebenso bei Orthodoxen, wie Petrus Martyr, Samuel

1) So gliedern sich die Aussagen unter reconciliatio und sanctificatio.

2) Inst. III, 1—20.

3) Conversio und regeneratio stehen bald im engeren, bald im weiteren

Digitized by Google

Maresius u. a., wie bei den Föderaltheologen Franz Burmann[1]), Benedict Pictet[2]) und Peter v. Mastricht[3]). Die arminianische Theologie verwirft den theologischen Hintergrund der Lehre, ohne sie auf neuen Grundlagen umzugestalten[4]). Beide Lehrtypen können für eine Weiterbildung der lutherischen Lehre nicht in Betracht kommen[5]).

Die dogmatische Arbeit der neueren evangelischen Theologie zeigt, wenn wir von Schleiermacher und seinen unmittelbaren Nachfolgern zunächst absehen, keinerlei klare Scheidung des ethischen und dogmatischen Stoffes, und keinerlei systematische Ordnung, die auf Allgemeingültigkeit Anspruch erheben könnte. Wohl versteht innerhalb der erneuerten Orthodoxie Vilmar, daß eigentlich nur die Rechtfertigungslehre dogmatischen Charakter hat. Aber weder er[6]), noch Kahnis[7]) oder Aug. Hahn[8]) kommen zu einer logisch

---

Sinne. Poenitentia steht bald mit resipiscentia synonym, bald in weiterer Bedeutung. Regeneratio, conversio, renovatio, sanctificatio erscheinen vielfach ohne wesentlichen Unterschied der Bedeutung.

1) Synopsis theol. et speciatim oeconomiae foederum. 2. 1681. Wirken der unwiderstehlichen Gnade: Berufung, Wiedergeburt, Glauben (in dem der Mensch anfängt, sich selbst zu bethätigen), Rechtfertigung (prima = impii, imputata; secunda = justi, quae per opera confirmatur), Adoption, christliche Freiheit, Heiligung, gute Werke, Reue, glorificatio (perseverantia, certitudo salutis), mors et status post mortem.

2) „La théologie chretienne et la science du salut.“ 1702.

3) Theoretico practica th. 1715. l. 6.

4) Limborch, Theol. chr. ed. 4. 1715. Verstreut in IV, 11 ff. V, 8—16. In VI folgt die Lehre von der electio (die auf den Glauben folgt), adoptio, justificatio, sanctificatio, obsignatio per Sp. S., certitudo salutis.

5) Vgl. die Darstellung bei A. Ritschl (Lehre v. d. R. u. V., A. 2, I, 294 ff).

6) „Dogmatik“, 1874, § 51—59 (1) Gnade und Wiedergeburt; 2) Berufung, Erleuchtung, Glaube, Buße und Bekehrung, Rechtfertigung, unio mystica, Heiligung).

7) „Luther. Dogm.“, A. 2, 1875, II, 253 ff. (1) Vorherbestimmung, Berufung, Wiedergeburt; 2) Rechtfertigung; 3) Einwohnung und Heiligung. (Conversio wird als ethische Seite der Wiedergeburt gedacht und umfaßt contritio und fides).

8) „Lehrb. d. chr. Gl.“, A. 2, III, 2 (Rechtfertigung, Wiedergeburt, Be-

Digitized by Google

klaren Anordnung. Unter den Schrifttheologen will T. Beck alles außer der Rechtfertigung in die Ethik verweisen [1]). Plitt [2]) handelt 1) von der neuen Geburt, 2) von dem neuen Leben. Kübel (a. a. O.) teilt ein in Berufung (Erleuchtung), Erweckung und Bekehrung, Rechtfertigung und Wiedergeburt (die als Gesamtakt forense und kollative Rechtfertigung zusammenfaßt) [3]).

Vom Standpunkte Kants aus will Tieftrunk [4]) auf „unsre der Pflicht huldigende Gesinnung" den Glauben gründen, daß Gott uns berufen und erleuchtet hat, daß wir in seinen Augen erneuert, wiedergeboren, gerechtfertigt und geheiligt sind, und daß er uns ferner in alle Wahrheit leiten und in der Pflichtbeobachtung erhalten wird.

Die Schule Hegels kann den Vorgang nur als Wirkungen des gottmenschlichen Prinzips im Geistesleben des Menschen verstehen, mag sie dasselbe nun mit Marheineke [5]) ganz eng an den geschichtlichen Jesus anschließen, oder mit Biedermann [6]) innerlich in Beziehung zu ihm setzen, oder mit H. Lang [7]) nur äußerlich geschichtlich mit ihm verbinden. „Dieser ‚Geist Gottes' als der absolute erweist seine Macht über den endlichen Geist (Gnade, Berufung). Dem entspricht im Menschen die Bekehrung (Buße und Glaube). Dadurch wird der Zwiespalt zwischen der natürlichen Bestimmtheit des menschlichen Geistes und seiner göttlichen Bestimmung gelöst (Rechtfertigung und Wiedergeburt). In den einzelnen Akten des endlichen Ich betrachtet, heißt dieser Vorgang Heiligung." So wird der Prozeß bei

rufung, Erleuchtung, Buße, Heiligung, unio mystica). — Philippi hält sich am engsten an das alte Schema.

1) „Vorlesungen über christl. Gl.-L.", 1881.

2) „Ev. Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung.", 1863/4. 2. III, 2.

3) Laichinger in seinem System der christlichen Glaubens- und Sittenlehre (1876) sieht als ethischen Stoff an Buße, Glaube, Heiligung, als dogmatischen Berufung, Rechtfertigung (Sündenvergebung), unio mystica (im Abendmahle).

4) „Censur des christl.-protest. Lehrbegriffs", 1794. VI, 166.

5) „Grundlehre der christlichen Dogmatik". III, 2, a. b. c.

6) „Christliche Dogmatik".

7) „Versuch einer christlichen Dogmatik". 1858.

Digitized by Google

Biedermann am durchsichtigsten beschrieben. Aber weder die Stelle, welche der Bekehrung, noch die, welche der Wiedergeburt zugewiesen wird, entspricht der Schriftsprache und der inneren Nötigung der Lehre.

Bei den spekulativ verfahrenden selbständigen Dogmatikern ist im ganzen eine künstliche Steigerung der Undurchsichtigkeit der Lehre zu konstatieren. So bei J. P. Lange[1]), wenn er, die Rechtfertigung mit Recht in den Mittelpunkt des Ganzen stellend, ihr Berufung (Erleuchtung, Erneuerung), Bekehrung und Gebet voranschickt, und selig machenden Glauben, Wiedergeburt im engeren Sinne[2]), Verherrlichung, Heiligung, Liebe (Gottseligkeit), Gnade und Freiheit nach ihr behandelt. So bei J. A. Dorner[3]), der Buße und Bekehrung der Rechtfertigung vorausgehen läßt, wie vocatio und illuminatio der Wiedergeburt, und die Wiedergeburt als den die Rechtfertigung und die unio mystica aneignenden Glauben beschreibt. Auch Martensen[4]) verdunkelt die Lehre, wenn er die aus der Erweckung hervorgehende Wiedergeburt wohl Bekehrung und rechtfertigenden Glauben bewirkend denkt, aber die Heiligung als besondere Thätigkeit des Geistes daneben ordnet. Rothe[5]) hat allerdings richtig betont, daß der ganze Vorgang zugleich ein moralischer und ein religiöser ist. Und es kann nur gebilligt werden, wenn er statt an besondere Stufen des ordo salutis nur an besondere Seiten desselben denkt, also jede zeitliche Reihenfolge abweist. Aber wenn er als solche Seiten Berufung, Erweckung, Bekehrung und Heiligung nennt, und Rechtfertigung und Wiedergeburt der Bekehrung unterordnet, so unterscheidet er Vorgänge, die sich nicht trennen lassen (Berufung, wenn sie ein Werk des heiligen Geistes sein soll, und Erweckung) und schließt Dinge zusammen, die verschiedener Art sind (Rechtfertigung, Wiedergeburt, Bekehrung).

Die Vertreter dogmatischer Fortbildung auf liberaler Grundlage haben wohl bedeutsame Elemente zur besseren Behandlung un-

1) „Christliche Dogmatik", Th. 2, A. 3. C. 1, § 86ff.
2) Einheit von Rechtfertigung und Glauben, Kindschaft, Friede.
3) „System der christl. Glaubenslehre", § 130ff.
4) „Die christl. Dogmatik", S. 199. 225. 232.
5) „Dogmatik" ed. Schenkel, § 91ff.

Digitized by Google

seres Lehrstückes beigebracht. Aber auch ihre Anordnung ist nirgends wirklich befriedigend. Schenkels[1]) Versuch, in Bekehrung, Taufe und Heiligung die Lehre abzuhandeln, läßt den Zusammenhang und den Mittelpunkt des Glaubensinteresses zu wenig hervortreten. Rückerts[2]) Beschränkung der Aussagen auf Bekehrung und Glaube verdunkelt das Verhältnis der Rechtfertigung zu der Bekehrung, sofern sie eine That des Menschen selber ist. Auch Lipsius[3]) hat nicht glücklich zuerst von der zueignenden Gnade (vocatio externa et interna), dann von der subjektiven Heilsaneignung (Bekehrung, contritio et fides), endlich von dem Gnadenstande (Rechtfertigung und Wiedergeburt) geredet. Denn wenn er die Wiedergeburt im einzelnen der Rechtfertigung vorangehen, für die Gemeine aber die Rechtfertigung der Wiedergeburt übergeordnet sein läßt, so wird der Mittelpunkt der reformatorischen Heilslehre zu wenig sichtbar. Und der Unterschied des Ethischen und Dogmatischen in der Lehre von der Bekehrung tritt bei ihm nicht klar hervor. Und Fr. A. B. Nitzsch[4]) faßt die Wiedergeburt zu eng, wenn er sie als Frucht der von Christus geschehenen Rechtfertigung, die der Glaube ergreift, bezeichnet.

In neuester Zeit hat Emil Wacker[5]) den Versuch einer wissenschaftlichen Neugestaltung unsrer Lehre gemacht. Er hat durchaus richtig erkannt, daß Dogmatik sowohl wie Ethik an allen hier in Betracht kommenden Lehrstücken gleichmäßig beteiligt sind (aktiv und passiv), und daß alles auszuscheiden ist, was dem Jenseits angehört oder im unbewußten Leben der Persönlichkeit vorgeht. Aber sein Vorschlag selbst ist weder einfach und durchsichtig genug, noch gegen begründete Einwürfe geschützt. Er behandelt die justificatio nicht bei der Heilsordnung, sondern setzt sie sowie die fides darin voraus. Und doch bilden sie den Mittelpunkt der Erfahrungen, um die es sich hier handelt, und sind ohne Verständnis

1) „Christl. Dogmatik“, 1859.

2) „Theologie“, 1851.

3) „Lehrb. d. protest. Dogm.“, A. 3, 709—800.

4) „Lehrb. d. ev. Dogm.“, A. 2. 1896.

5) „Die Heilsordnung“, 1898 (vgl. „Wiedergeburt und Bekehrung in ihrem gegenseitigen Verhältnisse nach der h. Schrift“, 1893).

der vocatio und conversio nicht klar darzustellen. Er läßt den ordo salutis mit vocatio und illuminatio (aktiv und passiv) beginnen, der alten Dogmatik folgend, aber ohne zu beachten, daß die vocatio hier gar nicht ihre Stelle haben kann, sondern zu Gottes Regierung gehört. Er schildert als Mittelpunkt des Lehrstückes conversio, sigillatio, renovatio (aktiv und passiv) und bringt so einen bloß bildlichen biblischen Ausdruck (sigillatio) verwirrend in die Dogmatik. Dann läßt er conservatio und perfectio (aktiv und passiv) folgen, deren letzte doch, als jenseitig, in des Verfassers eignes Schema nicht paßt, wenn das Wort ja auch zur Not in weiterem Sinne angewendet werden könnte. Doppeldeutigkeiten der alten Schulsprache hat er unnötig beibehalten, so den Gebrauch von conversio als Bezeichnung einerseits des ganzen Vorganges andernteils nur des Bußvorganges, und die ungenügende Unterscheidung von conversio und regeneratio, — so die Anwendung des Wortes „Heiligung" auf das Gesamtwerk des h. Geistes im Diesseits und Jenseits. So wird ihm die conversio ebensowohl zu einem engeren Abschnitte der Heiligung wie der Wiedergeburt.

Angesichts dieser Geschichte des Lehrstückes darf man gewiß fragen, ob es nicht besser wäre, es überhaupt aus der Dogmatik auszuscheiden. Die Bestandteile, in denen es sich um Vorgänge in der menschlichen Seele handelt, würden der Ethik zuzuweisen sein (Buße, Glaube, Bekehrung, Heiligung). Und da von der Art, wie der h. Geist wirkt, eine Erfahrung überhaupt unmöglich ist, könnte man sich damit begnügen, auf das Verhältnis von Gnade und Freiheit bei der Lehre von Gottes Regierung und Versöhnung hinzuweisen, und in ihr auch von der Berufung zu reden, während von der Rechtfertigung bei der Lehre vom Heilswerke Christi gehandelt würde, und für die Lehre von der illuminatio der richtige Ort bei der Beschreibung der Gnadenmittel zu finden wäre.

Wer folgerichtig in die Gedanken Albrecht Ritschls [1]) einzugehen sich berechtigt glaubt, der wird allerdings geneigt sein mit J. Kaftan diese Frage zu bejahen [2]). Daß Ritschl die Vorgänge,

1) „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", Bd. III, A. 3.

2) Der „Unterricht" Ritschls kommt hier natürlich nicht in Betracht, da er Dogmatik und Ethik nicht trennt.

Digitized by Google

um die es sich hier handelt, nur auf Grund des Vorhandenseins der in Christi Werk bezweckten und verwirklichten christlichen Gemeine [1]) betrachten und darstellen will, darin wird ihm bei unbefangener werdendem Urteile zweifellos die evangelische Theologie einmütig zustimmen. Alle dogmatischen Aussagen setzen als solche die Kirche voraus. Der Grund der Rechtfertigung oder Sündenvergebung ist nach Ritschl die wohlwollende, gnädige, barmherzige Willensbestimmung Gottes, Sündern den Zutritt zu sich zu gewähren (101). Das Schuldbewußtsein und damit die wirkliche Schuld, wird von Gott aufgehoben, aber nur in der bestimmten Beziehung, daß der Verkehr mit Gott dadurch nicht mehr gehindert wird (Verzeihung). So ist die Rechtfertigung nicht die Voraussetzung der Sündenvergebung, sondern diese selbst (52. 54 ff.). Und sie soll nicht die Heiligung möglich machen und sicher stellen, sondern hat ihre Zweckbeziehung auf das ewige Leben, das aber nicht als jenseitig zu fixieren ist. Die Umwandlung des Willens, aus der die Heiligung hervorgeht, ist allerdings in der religiösen Erlösung unmittelbar mit gesetzt. Denn mit dem Gefühle der Sündenvergebung, wenn es nicht eine Täuschung sein soll, darf weder Gleichgültigkeit noch Trotz gegen Gott verbunden sein, und der Erlöste fühlt sich trotz seiner Schuld berechtigt, in die Mitthätigkeit an Gottes eigenem Endzwecke einzutreten, der im Christentume als das Reich Gottes (der Liebe) offenbar wird (462). Die Erkenntnis, daß Gott in Christus unser Vater ist, schließt die praktische Anerkennung des Endzweckes des Gottesreiches notwendig in sich (502). So gehören die religiöse und die sittliche Reihe zusammen (140). Aber Menschenliebe und gute Werke folgen nicht direkt aus dem Glauben, weil er die Versöhnung erlebt, sondern sofern er den Endzweck des Reiches Gottes als den Zweck Gottes aneignet. Die Richtung des Willens auf Gott, die in der Versöhnung empfangen wird (Bekehrung), ist wohl als ein Hauptmotiv für die Entwickelung des guten Charakters wirksam. Aber mit dem allgemeinen Vorsatze der Bekehrung wird keine besondere Untugend ausgerottet (526). Weil der beherrschende

1) z. B. S. 38.

Digitized by Google

Zustand der Sünde in jedem ein besonderer ist, kann er direkt nur durch besondere Gegenwirkungen in der Form des Willensentschlusses bekämpft und beseitigt werden, nachdem man die religiöse Erlösung an sich erfahren hat (456). So folgt die Buße aus dem Glauben, ist nicht seine Voraussetzung (152)[1]). Die Merkmale aber, in welchen das Christentum Religion ist, und diejenigen, welche seine sittliche Abzweckung bezeichnen, dürfen nicht miteinander vermischt werden (76. 83).

In Ritschls Gedankenreihe sind Erlösung, Vergebung der Sünden und Rechtfertigung synonym. Gott will durch die Offenbarung in Christus die durch die Sünde von ihm getrennten Menschen in die Gemeinschaft mit sich zur Begründung ihres Heils aufnehmen (77) und so seine „gnädige, barmherzige, wohlwollende Willensbestimmung" (101) verwirklichen. Die Vergebung der Sünden als Gnadenabsicht Gottes ist in einem freien Urteil enthalten, ohne die Bedingung sittlicher Leistungen, und rechnet nur auf den religiösen Glauben, d. h. auf das Vertrauen zur freien Gnade oder Gerechtigkeit Gottes. Es handelt sich nicht um ein richterliches (analytisches), sondern um ein begnadigendes (synthetisches) Urteil.

Sofern aber die Sündenvergebung nicht bloß als Absicht Gottes, sondern als der beabsichtigte Erfolg aufgefaßt wird, heißt sie Versöhnung mit Gott[2]). Der Gläubige hat auf seinen Widerspruch gegen Gott verzichtet, und Gott stellt sich ihm als Vater gegenüber und berechtigt ihn zum völligen kindlichen Vertrauen. Die stetige Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott knüpft sich an die Wirkung Christi, durch die er Stifter dieser Gemeine geworden ist (502 ff.). Wer als Gläubiger nicht mehr nach den natürlichen (selbstsüchtigen und weltliebenden) Antrieben sich richtet . . ., befindet sich im Stande der Wiedergeburt (566).

---

1) Gerade aus dem Evangelium ist die Erkenntnis der eigenen Sünde zu schöpfen (Eingeständnis des Bedürfnisses nach Sündenvergebung) 134. — Die Anschauung Christi in seiner Vollendung am Kreuze ruft ebenso unsere Mißbilligung unserer Sünde hervor, wie sie Gottes Gnade über den Sünder feststellt (512).

2) Friede. (Daneben Adoption.)

Digitized by Google

Die Adoption darf als Neuzeugung durch den göttlichen Gnadenwillen bezeichnet werden. Alles Gute in uns erkennen wir als Wirkung der Gnade an, weil die Veränderung der Stellung zu Gott eine Veränderung der Welt gegenüber in sich schließt (27). Und die Rechtfertigung, indem sie Versöhnung wirkt, ruft den Glauben hervor „als effektvolle Überzeugung von dem Zusammenhange göttlicher Willensverfügungen mit den speziellsten Interessen des Menschen" (97).

So darf die Sündenvergebung weder dem einzelnen als solchem gepredigt werden, noch als ein erst zu erringendes Gut [1]). Sie ist das in der Gemeine Christi thatsächlich vorhandene religiöse Gut.

Die Art, wie der h. Geist im einzelnen wirkt, muß soweit das über psychologisch verständliche Seelenvorgänge hinausgeht, als Geheimnis zur Seite gelassen werden (573). Die Wirkungen Gottes (Rechtfertigung, Wiedergeburt, Mitteilung des h. Geistes, Verleihung der Seligkeit) müssen so gelehrt werden, daß die entsprechenden Selbstthätigkeiten analysiert werden, in welchen die Wirkungen Gottes vom Menschen angeeignet werden (33f.), d. h. ihre Beschreibung gehört in die Ethik. „Alle Ursachen, welche die Seele treffen, wirken auf sie als Reize der in ihr angelegten eigentümlichen Aktivität. Man hat das Leben im h. Geiste darin nachzuweisen, daß die Gläubigen die Gnadengabe Gottes erkennen, Gott als Vater anrufen, in Liebe und Zucht handeln und den Gemeinsinn üben, — dagegen auf die unlösbare Frage zu verzichten, wie der Mensch vom h. Geiste ergriffen oder durchdrungen oder erfüllt wird" [2]).

So bleiben allerdings auch für Ritschl nicht bloß Rechtfertigung und Versöhnung, sondern auch Glaube, Bekehrung und Wiedergeburt Thaten Gottes an dem Menschen, also der dogmatischen Betrachtung zufallend. Aber er will ihr nur die prinzipielle Anerkennung dieser Wahrheit zuweisen, während er die Vorgänge selbst

1) Die Rechtfertigung geht den einzelnen an, insofern sie die Gemeine der Gläubigen konstituiert. Die nächste Relation der Rechtfertigung ist die religiöse Gemeine (132).

2) „Theologie und Metaphysik", A. 2, 25.

Digitized by Google

nur ethisch in Betracht zieht, als religiöse Vorgänge im Menschen, die als Merkmale für das Vorhandensein der Versöhnung in Betracht kommen. Damit muß dann freilich die Trennung des christlichen Unterrichtes in Dogmatik und Ethik überhaupt als ein sehr fragwürdiger Fortschritt erscheinen.

Bei der Beurteilung dieser Lehrweise kommt es weniger auf die Frage an, ob die in ihr angewendete Terminologie sich in dem Neuen Testament rechtfertigen läßt. Auch wenn man zugeben wollte, daß das Wort Rechtfertigung im Neuen Testament die auf die Gemeine Christi bezogene Sünden vergebende Gnadenthat Gottes sei, der Sündern den Zugang zu sich gestattet, müßte man doch immer für das, was die Kirche bisher justificare genannt hat, also für das Wirklichwerden dieser Gnadenthat an dem einzelnen Gläubigen einen entsprechenden dogmatischen Ausdruck finden. Denn diese Thatsache bleibt doch bei jeder Betrachtungsweise bestehen. Und ein Ausdruck, der für die lutherische Lehrbildung so entscheidende Bedeutung gehabt hat, kann schwerlich ohne Verwirrung in einer ganz neuen Weise lehrhaft gebraucht werden. Übrigens ist z. B. die ganze Frage, die bei Betrachtung des Jakobusbriefes und seines Verhältnisses zu der paulinischen Lehre sich erhebt, bei Anwendung des Sprachgebrauches Ritschls schwer verständlich. Aber nicht darauf ist der Nachdruck zu legen. Es handelt sich vielmehr darum, ob die Dogmatik nicht verpflichtet ist, die Vorgänge, durch die der einzelne in den Besitz des Heils kommt, und die auch nach Ritschl von Gott gewirkt werden, in einer Reihe von Glaubenssätzen auszusprechen, auch wenn ihr letztes Geheimnis sich der menschlichen Erfahrung entzieht. Daß die Ethik dieselben Vorgänge als Bethätigungen menschlicher Freiheit zu beschreiben hat, darüber giebt es keine Meinungsverschiedenheit. Daß aber das Glaubensbewußtsein der lutherischen Kirche gerade in der dogmatischen Betrachtung dieser Gebiete seinen eigentümlichsten Ausdruck gefunden hat, ist ebenso unbestreitbar.

Ritschl hat sein Urteil über unsere Frage im Zusammenhange seiner Anschauung vom Werke Christi und von der Kirche gebildet. Und so könnte eine Auseinandersetzung zwischen ihm und abweichenden Ansichten nur auf Grund der Erledigung der großen soterio-

Digitized by Google

logischen Hauptfrage thunlich erscheinen, die hier natürlich nicht einmal versucht werden kann. Aber mir scheint eine Entscheidung möglich, sobald man für die genannten Gebiete folgende Voraussetzungen festhält, die doch von keiner Seite geleugnet werden.

1) Gott tritt der Menschheit der Sünder in Christus als der entgegen, der sie trotz ihrer Sünde zur Gemeinschaft mit sich um seines Liebeszweckes willen zuläßt, also ihre Sünden vergiebt und sich den Gläubigen als Vater darbietet [1]). 2) Das geschieht, indem sich in der Menschheit durch Christus eine auf Gottes Liebeszweck eingehende Gemeinschaft gebildet hat, in der Gottes Gnadenabsicht verwirklicht ist [2]). 3) Der einzelne Mensch kommt mit den Wirkungen Gottes in Christo nur auf Grund dieser Gemeinschaft und der in ihr waltenden Kräfte in Verbindung. Denn nur in persönlich sittlicher Weise, nicht zauberisch-naturartig kann eine Veränderung im geistigen Leben hervorgerufen werden. So ist es weder eine unmittelbare Berührung mit Gott, noch mit dem verklärten Jesus, die dem einzelnen das Heil bringt [3]). Es handelt sich um Einflüsse Gottes und Jesu, wie sie in der Mitteilung der Botschaft vom Heile (Evangelium) an den einzelnen herantreten. Es sind also a) Wirkungen des Geistes, in dem Gottes Liebeswille und Jesu Liebesthat fortleben, b) Wirkungen durch die in der Gemeinde sich fortpflanzende Heilsverkündigung (Gnadenmittel) [4]).

---

1) Dabei kann unentschieden bleiben, ob das auf Grund einer von Christus auf Gott ausgeübten Wirkung satisfaktorischer, mittlerischer oder meritorischer Art geschieht, oder ob Christus nur Gottes Liebesabsicht offenbart und an den Menschen verwirklicht.

2) So gewiß man über das gegenseitige Verhältnis der „Versöhnung" und der Zuwendung zu Gottes Zwecken streiten mag, es wird doch von niemand geleugnet, daß beides zusammengehört. Und wenn sich nicht aus der Kraft der Persönlichkeit Christi eine auf seine Heilsabsicht eingehende Gemeinschaft gebildet hätte, wäre die von Gott beabsichtigte Vergebung der Sünden als ein Gnadengeheimnis Gottes mit Jesu in die ewige Welt zurückgekehrt, also für die Menschheit ebenso unwirksam geblieben, wie vor Jesu Erscheinung.

3) In den Anfangszeiten war es natürlich die Person Jesu selbst, die ethisch und geschichtlich wirkte.

4) Das bleibt auch da zweifellos, wo man auf die Sakramente und auf

Digitized by Google

Wer diesen Sätzen zustimmt, der wird aus ihnen doch, wie ich meine, die Notwendigkeit und den Stoff eines ordo salutis in der Dogmatik entnehmen müssen. Die Notwendigkeit. Denn der Christ kann seinen Glauben an das, was Gott an ihm thut und gethan hat, um ihn selig zu machen, nicht durch die bloße Beschreibung des Heilswerkes Christi ausdrücken. Wohl ist es Christus, in seinem Heilswerke, der auch in seiner Seele die Versöhnung verwirklicht. Aber Christus, so wie er in der Predigt von ihm geistig und verklärt fortlebt, also in dem von ihm ausgehenden Geiste. In dieser Weise erfährt der Mensch den Eindruck der Person Christi durch die von ihr ergriffenen Menschen wie durch die kirchliche Verkündigung. Also es sind Wirkungen des Geistes, der Gottes Geist und Geist des verklärten Herrn ist. Die Übermacht dieses Geistes über das Widerstreben des ungläubigen und den Weltzwecken zugewendeten *πνεῦμα τῆς σαρκός*, also das Hervorrufen von Glauben und Buße, bringt den Menschen erst zur persönlichen Teilnahme am Heilswerke Christi und der sündenvergebenden Liebe Gottes. D. h. gerechtfertigt[1]) und bekehrt wird der Mensch persönlich nur auf Grund von Gnadenwirkungen Gottes durch diesen Geist. — Und ebenso wenig läßt sich das Ganze im Rahmen der Lehre von der Kirche erledigen. Gewiß sind es die ihr eignenden Gnadenmittel, durch die der h. Geist wirkt. Sie ist es, der die Sündenvergebung gilt[2]), und deren erziehende Kräfte die Bekehrung hervorrufen. Aber daß der einzelne ein wirkliches Glied dieser Kirche wird, d. h. daß sich, was für sie gilt, auch in ihm verwirklicht, das empfindet der Glaube doch nicht als That der Kirche, sondern des h. Geistes. Denn weder folgt

---

den Umgang mit dem „verklärten" Herrn einen Nachdruck legt, den Ritschl verwirft. Denn aus dem Glauben der Reformationskirche scheidet aus, wer auf Wirkungen des h. Geistes „ohne Wort", und auf Gemeinschaft mit Christus ohne Vermittelung der Predigt von ihm rechnet. Die Gemeinschaft aber, die aus den Gnadenmitteln immer neu geboren wird, und in der allein dieselben zu finden sind, ist die Kirche im Sinne des reformatorischen Glaubens.

1) Wer das Wort auf den prinzipiellen Vorgang beschränken will, muß dann ein neues für diese Thatsache ausprägen (versöhnt).

2) Cat. min. II 3, 6: „in qua ecclesia mihi et omnibus christianis omnia peccata quotidie benigne remittit."

Digitized by Google

es aus der bloßen Zugehörigkeit zur Kirche. Unzählige Getaufte erleben die Versöhnung im Sinne Ritschls nicht. Noch kann es aus „eigner Kraft und Vernunft“ erklärt werden.

Den Stoff. Freilich, wie Gott in seinem Geiste wirkt, können wir so wenig beschreiben wollen, wie die Art seines Schaffens. Und wenn der Christ über das Wunder glaubend nachdenkt, durch das er im Unterschiede von Millionen mit der Kirche in Zusammenhang gekommen und ihren Einwirkungen persönlich erschlossen ist, dann denkt er nicht an Wirkungen des h. Geistes an seiner Seele, sondern an Gottes Vorbestimmung, seine Erwählung, seine Weltregierung. Und in diese Vorsehung Gottes schließt der Gläubige natürlich alle seine Heilserfahrungen in ihrem letzten Grunde ein [1]). Aber es bleibt für die Dogmatik übrig, zu reden 1) davon, daß es dieser Geist ist, aus dem die Persönlichkeit ihren Anteil am Heile versteht, 2) daß er durch die geschichtlichen Heilsmittel wirkt, 3) daß er durch die freie vernünftige Persönlichkeit hindurch sich äußert, 4) daß er Glauben und Buße hervorruft, 5) daß die Sündenvergebung und die Beteiligung an den Zwecken des Reiches Gottes durch ihn für den einzelnen wirksam werden. Alle diese Gebiete haben ihre ethische Seite, und sie wird der Natur der Sache nach reicheren Stoff für die Beschreibung bieten. Aber aus der Dogmatik können sie weder entlassen, noch in Lehrstücke, wie die von Christi Werk und von der Kirche eingeordnet werden. Vielmehr muß die Dogmatik einen ordo salutis festhalten, natürlich nur auf Grund der Lehren von Gottes Erwählung, die in ihm zum Ausdruck kommt, von Christi Person und Werk, die in dem h. Geiste dem Menschen entgegentreten, und von der Kirche, in deren Zusammenhang und mit deren „Gnadenmitteln“ dieser Geist auf die einzelne Persönlichkeit wirkt. In der dogmatischen und ethischen Lehre vom ordo salutis muß das reformatorische Glaubensbewußtsein gegen Moralismus, magische Vorstellungen von der Wirkung der Kirche und Determinismus geschützt werden.

Wenn der ordo salutis weder aus der Dogmatik entlassen, noch

---

1) „Spiritus Sanctus, qui fidem efficit ubi et quando visum est Deo in iis qui audiunt evangelium“ (Conf. Aug. I, 5).

Digitized by Google

zu der hergebrachten Form beibehalten werden kann, so fragt es sich, ob etwa auf der Grundlage der durch Schleiermacher[1]) vorgeschlagenen Neubildung ein allgemeineres Einverständnis erreicht werden kann. Abweisen müßten wir freilich von vornherein, daß er diese Fragen behandelt, ehe von der Kirche geredet ist. Das ist im Grunde auch bei ihm unfolgerichtig, da er doch selbst den Unterschied des Mystischen im Christentum vom Magischen dahin bestimmt, daß Christus durch seine Vollkommenheit nicht ohne Stiftung eines Gemeinwesens erlöst, — und da nach ihm das Gefühl der Erlösung entstehen soll, indem das, wovon in Jesus alles ausgeht, gleichsam als Gemeinbesitz empfunden wird. Und bedenklich muß uns machen, daß Schleiermacher die christliche Frömmigkeit als Bestimmtheit der Seele durch Jesus beschreibt, ohne deutlich hervortreten zu lassen, daß Jesus auf den einzelnen nicht unmittelbar, sondern in seinem durch das Evangelium wirkenden Geiste einwirkt. Das Ziel des Heilsprozesses und der Weg zu diesem Ziele werden viel zu wenig deutlich unterschieden.

In vielen Stücken erscheint Schleiermachers Sprachgebrauch wohl geeignet, allgemein angenommen zu werden. So vor allem darin, daß er „Versöhnen", als Aufnehmen in die Seligkeit des Gottesbewußtseins des Erlösers, von dem Erlösen, als Aufnehmen in die Kräftigkeit desselben unterscheidet. Gewiß ist das mehr oder minder willkürlich. Im Neuen Testament wie in der dogmatischen Sprache steht „erlösen" oft in viel weiterem Sinne, so daß „versöhnen" eine Seite des Erlösens, oder auch ihm synonym ist. Aber eine Unterscheidung zwischen dem Aufheben des unseligen Bewußtseins der Trennung von Gott und dem Aufheben der dem göttlichen Zwecke abgewendeten Willensrichtung, ist ebenso sehr ein Bedürfnis der Dogmatik wie die Betonung der inneren Einheit beider Vorgänge. Und dann erscheint für den ersten Vorgang das Wort „versöhnen", d. h. Aufheben der Trennung und Feindschaft, für den zweiten das Wort „erlösen", d. h. freimachen von einer Gebundenheit und Hemmung, durch den Geist der Sprache selbst gegeben. — Nach dem eigentlichen Sinne seiner Glau-

1) „Der christliche Glaube", § 100. 101. 106, 2. 108, 5.

Digitized by Google

denslehre würde Schleiermacher nun einen besonderen Ort für den ordo salutis nicht nötig haben. Wenn sich die Erlösung, als Berufung beginnend, als Beseelung fortsetzt, die Versöhnung mit der Sündenvergebung beginnend sich in dem wirklichen Besitze der Seligkeit vollendet, so ist damit der ganze Stoff in die Lehre vom Werke Christi eingeordnet, das ja selbst nur als ein in der Seele in der Form frommer Zustände hervortretender Vorgang geschildert wird.

So kann es von vornherein wenig Zutrauen erwecken, wenn § 106 ff. nun doch nach der Anlage der Glaubenslehre Schleiermachers die kirchliche Lehre vom ordo salutis geprüft und gebessert wird. Aber an geschickten Vorschlägen zur Neugestaltung des Sprachgebrauches fehlt es keineswegs. Wenig glücklich zwar erscheint die Einteilung in Wiedergeburt (Erlangen einer neuen Persönlichkeit) und Heiligung, da S. doch selbst die Unmöglichkeit einer Isolierung beider Prozesse fühlt. Aber zweckmäßig beschreibt er die Wiedergeburt als Rechtfertigung (Veränderung der Stellung zu Gott) und Bekehrung (Veränderung der Lebensform) [1], und läßt sie selbst, als den Anfang eines neuen Lebens bezeichnend, über diese beiden Ausdrücke, die sich mehr auf Vergangenes beziehen, hinausgreifen. Die Rechtfertigung ruft das Bewußtsein hervor, daß das menschliche Geschlecht Gott in dem Sohne angenehm ist. Die Bekehrung bekundet sich durch Buße und Glauben, die aber auch im neuen Leben, wenn auch in veränderter Gestalt fortwirken. Die wahre Reue entsteht nicht durch das Gesetz, sondern durch das Anschauen der Vollkommenheit Christi. Zwischen Reue und Glauben tritt die Sinnesänderung.

Die Art, wie die Worte Wiedergeburt, Rechtfertigung und Bekehrung gebraucht werden, erscheint durchaus zweckmäßig, da es sich um das Hervorbringen einer neuen Persönlichkeit handelt, die ebensowohl in ihrer Stellung zu Gott, wie in der Richtung ihrer Zwecke von dem natürlichen Menschen sich als eine καινὴ κτίσις unterscheidet. So hat auch Pfleiderer [2]) Bekehrung und Recht-

---

1) Entsprechend der Versöhnung und Erlösung.

2) „Grundriß der christl. Glaubens- u. Sittenl.", A. 6.

fertigung unter den Oberbegriff der Wiedergeburt zusammengefaßt, und die Heiligung ihr angereiht. Al. Schweizer[1]) spricht ähnlich, — wenn auch weniger einfach, — von der Wiedergeburt, die in Bekehrung, Rechtfertigung und Erneuerung vor sich geht und als Heiligung fortschreitet. Und C. Im. Nitzsch[2]) behandelt ebenfalls die Wiedergeburt, die Rechtfertigung und Bekehrung ist, vor der Heiligung. So wird die Dogmatik von Schleiermacher im einzelnen manches als bleibenden Besitz übernehmen können. Aber ihm zu folgen ist sie, abgesehen von der unglücklichen Trennung von Wiedergeburt und neuem Leben[3]), von der zu engen Behandlung von Buße und Glauben[4]) und von der mangelhaften Scheidung des dogmatischen und ethischen Stoffes z. B. bei der Heiligung, schon deshalb außer Stande, weil seine Darstellung in der eigentlichen Absicht seiner eigenen Glaubensbeschreibung keinen genügenden Halt hat.

---

4) Ehe wir versuchen, das zu entwickeln, was sich uns selbst aus dogmatischen Gründen als die richtige Anordnung des Stoffes ergiebt, haben wir zu fragen, ob uns das Neue Testament dabei eine klare und genügende Anleitung giebt.

Die drei ersten Evangelien wissen natürlich nichts von einer „Heilsordnung“, durch die der h. Geist an der Seele wirkt. Der persönliche Eindruck Jesu, der Umgang mit ihm, seine Worte und Machtthaten wandeln die Persönlichkeit um. Jesus selbst spricht sich nirgends über die Art und Weise aus, wie Gott durch ihn auf die einzelne Persönlichkeit wirke. Er betont wohl, daß es Gottes Auswahl und Wohlgefallen ist, wenn die „Wenigen“ das Heil erlangen. „Bei Menschen ist es unmöglich, bei Gott ist alles

1) „Die christl. Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen“, A. 2. II, 176—186.

2) „System der christl. Lehre“, S. 145—151.

3) Der Christ hat sein neues Leben nie anders als in der Form der Wiedergeburt, und erfährt seine Wiedergeburt immer so, daß er sich auch schon im Besitze des neuen Lebens weiß. Jedenfalls aber wäre das neue Leben nicht bloß „Heiligung“, sondern auch „religiöse Seligkeit“.

4) Beide gehören zur ganzen Wiedergeburt, nicht bloß zur „Bekehrung“.

Digitized by Google

möglich" [1]). Er sieht es als seine Lebensaufgabe an, Verlorene, die an sich dem Gerichte verfallen wären, zu retten, indem er sie zur Buße ruft [2]). Gerettet wird, wen er findet, wer seinen Sinn von den falschen Zielen zu den wahren hinwenden läßt durch die Botschaft vom Himmelreiche und seiner Gerechtigkeit (μετάνοια). Der ererbt das Leben [3]). So ist Jesu Wort der Same, aus dem Gotteskinder aufgehen [4]). Jesus erquickt die Mühseligen, indem sie von ihm lernen und sein sanftes Joch auf sich nehmen [5]).

So erscheint das Heil des einzelnen gleichermaßen als Gnadenthat Gottes, und als Produkt ethischer Bethätigung (Glaube, Buße), und es ist an Jesu Wort gebunden. Aber der h. Geist erscheint dabei nicht ausdrücklich wirksam. Er ist die Quelle der himmlischen Kräfte, die den Gotteskindern geschenkt werden (Luk. 6, 31). Er ist es, der die Jünger befähigt, mit unwiderstehlicher Macht Zeugnis vom Himmelreiche zu geben (Mark. 13, 4). Er ist es, in dessen Macht Jesus selbst die Geister des Bösen vertreibt und den man lästert, wenn man Jesu Liebesthaten Teufelswerk schilt (Matth. 10, 21; 12, 28. 31). Aber er erscheint als ein Gnadenvorzug der Gottesmenschen, nicht als die Kraft, welche natürliche Menschen zu Gottesmenschen macht.

Da Gottes Prädestination und Wirkung natürlich ein Geheimnis sind, in das kein menschliches Denken eindringt [6]), beschränkt Jesus sich darauf, nachdrücklich die ethischen Bedingungen zu betonen, ohne die niemand „gerettet" wird. Denn auch, wo „Berufung und Einladung" gegeben sind, ist der Mensch darum noch nicht „erwählt und gerettet" [7]). So fordert Jesus überall die

1) Mark. 10, 27; 13, 20. 22. 27. Mtth. 20, 16; 22, 14; 24, 21. 24. 31. σωθῆναι, σωτηρία.

2) Mark. 2, 17. Matth. 9, 13. Luk. 5, 32; 15, 7. 10; 19, 9. 10.

3) Mark. 13, 13. 20. Matth. 20, 25; 24, 13; vgl. Mark. 10, 17. Matth. 19, 6. Luk. 10, 25. 28; 13, 24; 18, 18.

4) Mark. 4, 3ff. Matth. 13, 1. 18. Luk. 8, 1. 11.

5) Matth. 11, 25ff.

6) So Matth. 11, 5. 25. Luk. 7, 22, oder Matth. 11, 20; 12, 24 oder 25, 12. Luk. 13, 22.

7) Matth. 22, 3—9. Luk. 14, 16ff.

Digitized by Google

μετάνοια[1]), das Ringen nach dem Eingehen durch die enge Pforte[2]). Der „gute" Mensch entsteht durch innere Umwandelung, nicht durch die Regelung seines äußeren Lebens nach bestimmten Vorschriften[3]). Und da der Eingang zum Himmelreiche davon abhängt, daß man sich Jesu anschließt und seine Verkündigung annimmt, so fordert er ebenso nachdrucksvoll den Glauben (Luk. 8, 22). Aber dieser Glaube ist im Grunde nicht eine That der Seele, die für ihr inneres Leben entscheidet, sondern das Vertrauen zu Gottes Allmacht und zu der Erlöserstellung Jesu, aus dem allerdings der Anschluß an ihn und das von ihm unternommene Werk selbstverständlich hervorgeht[4]). Ohne diesen Glauben kann Jesus nicht auf die Persönlichkeit wirken. Ihn fordert er, wo er durch wunderbare Hilfe die Sündenvergebung bezeugen will[5]). So erscheint in Jesu Worten durchaus die ethische Betrachtung dieses Gebietes vorwiegend. Er fordert Buße und Glauben, im Gegensatze zu der „Gerechtigkeit der Selbstzufriedenen"[6]) und zu dem Weltsinn, der nicht auf Gottes Liebe zu vertrauen wagt[7]). Er fordert, daß man den Willen des himmlischen Vaters thue[8]), nicht

1) Das Wort steht natürlich auch in viel engerem Sinne Luk. 17, 3. 4. Matth. 21, 29. 32. Aber als stehender Bestandteil der Evangeliumspredigt ist es die Abwendung des Sinnes von den falschen Zwecken zu dem göttlichen Heilszweck.

2) Matth. 11, 20; 12, 41. Luk. 10, 13; 11, 32; 13, 3. 5. 24; 16, 30.

3) Matth. 7, 12. 20; 12, 33. Mark. 7, 15.

4) Mark. 4, 40; 5, 36; 6, 6; 11, 22. Matth. 8, 10; 9, 28; 13, 58; 18, 6. Luk. 7, 9; vgl. Mark. 13, 21, Matth. 17, 17. 20; 23, 23. Luk. 11, 42; 22, 32. 67. Ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem Glauben an Johannes und dem an Jesus liegt nicht vor (Luk. 18, 8 vgl. Mark. 11, 31, Matth. 21, 26—32. Luk. 20, 4). Es ist in beiden Fällen das Vertrauen auf die göttliche Legitimation einer menschlichen Persönlichkeit. Der Unterschied liegt in dem Auftrage und der Stellung Jesu, als dessen, der in das Himmelreich aufnehmen kann.

5) z. B. Mark. 5, 34; 10, 52. Matth. 9, 1. 22; 15, 28; 17, 20; 21, 21. Luk. 7, 50; 8, 25. 36. 48. 50; 17, 19; 19, 42; vgl. Matth. 9, 2. Luk. 5, 24 (20. 23); 7, 48. So „rettet" der Glaube.

6) Luk. 16, 15; 18, 9. 14.

7) Matth. 6, 12. Luk. 11, 4; 18, 13.

8) Matth. 19, 16; 12, 50. Mark. 10, 17. Luk. 18, 18 (6, 46; 8, 21. 10, 25. 28; 11, 28; 13, 24).

Digitized by Google

bloß eine äußere Gerechtigkeit vollbringe, die von dem Wesen der Persönlichkeit abtrennbar ist (Mark. 7, 15). Das alles ruht ihm zuletzt allerdings in Gottes geheimnisvollem Rate und wird durch die Wirkung seiner eignen Persönlichkeit bedingt. Aber es wird als Aufgabe der Menschen beschrieben.

So ist es auch sonst in den Evangelien. Die Aufforderung Jesu zur *μετανοια* enthält kein anderes Geheimnis als die des Täufers [1]). Und ebenso wenig seine Einladung zu dem Himmelreiche, das „nahe herbeigekommen ist" [2]). Es erscheint als die durch kein besonderes Geheimnis bedingte Aufgabe des Menschen, sich dem Heile zu erschließen. Der Glaube ist einfach das Vertrauen auf Gottes und Jesu Wundermacht [3]) und das gehorsame Aufnehmen der göttlichen Botschaft [4]). Der h. Geist erscheint nicht als eine Gottesmacht, die den einzelnen aus dem weltlichen Leben in das Leben der Gnade hineinführt, sondern als „Kraft aus der Höhe", d. h. als Fülle übernatürlicher Kräfte, die den Gläubigen die Macht giebt, wunderbar für das Reich Gottes zu wirken [5]). Auch Mark. 1, 8 (Matth. 3, 11. Luk. 3, 16) soll das „Taufen mit dem h. Geiste und Feuer" doch offenbar nur im Gegensatze zu der Wassertaufe des Johannes die Verleihung der Begeisterung und der wunderbaren Kraft bezeichnen, die das Erbteil der wahren Christen sind [6]). Schon der Zusatz „mit Feuer" verwehrt es, an das „Taufsakrament" zu denken. Wie in der einzelnen Persönlichkeit die ihr obliegende ethische Leistung von göttlichen Wirkungen abhängt, davon reden die evangelischen Erzählungen nirgends.

Eher könnte man in der Apostelgeschichte Hinweisungen auf die Art und Weise erwarten, wie Gott den natürlichen Menschen zu einem Gotteskinde macht. Denn sie beschreibt ja in mannigfaltiger

1) Mark. 6, 12. Matth. 4, 7. Luk. 24, 47, vgl. Mark. 1, 4. Luk. 3, 3.

2) Mark. 1, 14. 15. 39. Matth. 4, 23; 9, 35; 10, 7. Luk. 4, 43; 8, 1; 9, 2. 6. 60; 10, 9. 11; 11, 20, vgl. Mark. 1, 15 20.

3) Mark. 1, 5. Luk. 5, 20.

4) Luk. 1, 20. 45; 24, 11. 25. 41.

5) Luk. 24, 49, vgl. Matth. 1, 18; 3, 17. Luk. 1, 15. 41. 67; 2, 25; 4, 1. 14; 6, 19; 8, 40.

6) In anderem Sinne wird das Wort ja auch bildlich verwendet, Mark. 10, 38 f. Matth. 20, 22. 23. Luk. 12, 50.

Digitized by Google

Weise solche Vorgänge. Aber auch hier wird die Erwartung völlig getäuscht.

Der heilige Geist erscheint ausschließlich als wunderbare Gabe Gottes an die Gläubigen, und zwar der Regel nach als Folge der ordnungsmäßig vollzogenen Taufe [1]). Auch in der einzigen Stelle, die von einer Verleihung des Geistes vor der Taufe erzählt (10, 44), handelt es sich um den Beweis für die eingetretene Gnadengemeinschaft, nicht um ein Mittel, das ihren Eintritt bewirkt [2]). Die Verleihung des h. Geistes ist also nur die Bezeugung der Wiedergeburt. Er bewirkt, um im Sinne der Scholastik zu reden, nicht die gratia gratum faciens [3]), sondern eine gratia gratis data, d. h. wunderbare Kräfte zum Dienste in der Gemeine.

Die Mitteilung des Heils ruht freilich ihrer letzten Ursache nach in Gottes freier Gnadenwahl. Er öffnet denen, die „zum Leben verordnet sind" (13, 48; 16, 14), das Herz zum Glauben an die Predigt des Evangeliums. Aber dieses Geheimnis erscheint nur als Hintergrund der Erzählungen der Apostelgeschichte. Sie selbst berichten immer nur von Vorgängen in der menschlichen Seele selbst. Und Christus kommt dabei nur insofern in Betracht, als er die im Evangelium Glauben heischende Persönlichkeit ist [4]).

Die Gnade Gottes bietet den Menschen das Evangelium [5]). Es wirkt da, wo Gott den Menschen dessen wert achtet, insbesondere da, wo ernste Vorbereitung, aufrichtige Rechtschaffenheit, Almosen, Fasten und Beten seiner Gnade würdig machen [6]). Dieses „Gnadenwort" [7]) fordert von dem Menschen Glauben, d. h. die ge-

1) Besonders wo apostolische Handauflegung hinzukommt. 8, 15ff.; 19, 6 (1, 5; 4, 31; 5, 32; 8, 12ff. 55; 10, 44; 11, 12ff.; 13, 4. 9; 15, 8. 28; 16, 6. 7; 19, 6; 20, 23. 28; 21, 4. 11).

2) 19, 2ff. wird ein Christentum ohne Besitz des h. Geistes als ein abnormes angesehen.

3) δωρεὰ τοῦ θεοῦ 8, 20. Auch im Menschen als χάρις bezeichnet. 4, 33; 6, 8; 11, 23; 18, 27.

4) 3, 16, vgl. 11, 20; 13, 32; 14, 7. 15; 16, 10.

5) 13, 43; 14, 3. 26; 15, 41; 20, 24. 32 (χάρις).

6) 10, 35 vgl. 13, 2; 14, 23.

7) 14, 3; 20, 24. 32, vgl. 4, 33; 6, 8; 11, 23; 13, 43; 14, 26; 15, 41; 18, 27.

Digitized by Google

horsame[1]) Annahme der in ihm enthaltenen Aufforderung und Darbietung[2]). In diesem Sinne macht der Glaube den Menschen zu einem „Christen" [3]). Er muß „dem Worte Glauben schenken" [4]), und vertrauend an der Botschaft und an ihrem Inhalte „Christus" festhalten [5]).

Von *μετανοια* redet die Apostelgeschichte nicht besonders. Sie ist in dem Glaubensakt selbst notwendig mit gesetzt. Gott giebt denen, die das Evangelium richtig aufnehmen, *μετάνοια εἰς ζωήν* [6]). Buße und Glaube erscheinen einfach als zusammengehörig [7]). Den Glaubenden bringt die Taufe als Taufe der „Sinnesumwandelung" (13, 24; 19, 4) die wirkliche Vergebung der Sünden [8]). Die Sündentilgung hängt also von Buße und Glauben, oder, was das Gleiche sagen will, von Buße und Taufe ab [9]).

So klingen in der Apostelgeschichte wohl auch einmal die voller ausgeprägten Formeln für den Heilsvorgang durch (z. B. 13, 39). Aber meistens bleibt die Erzählung auf dem Boden der Erfahrung. Der auf Grund bußfertigen Glaubens Getaufte hat in Jesus, dem Heilande, den Rettungsweg für sich gefunden [10]). Er ist voll von Freude und h. Geist [11]). Er hat Vergebung der Sünden und Erbteil unter den Heiligen, seine Augen sind ihm geöffnet, und er ist von der

---

1) Gegensatz *ἀπειθεῖν* 17, 5.

2) 6, 7; 14, 22; 16, 5, vgl. 2, 4; 11, 1.

3) 2, 44; 4, 4; 5, 14; 8, 13; 13, 8. 12. 41; 14, 1; 15, 7; 17, 31; 22, 19; 27, 25. — *πιστεύσαντες* 4, 32; 11, 21; 14, 23; 15, 5; 16, 34; 17, 12. 34; 18, 27; 19, 2. 18; 21, 20. 25 (*θύρα πίστεως* 14, 27).

4) *τῷ Φιλίππῳ* 8, 12. — *τῷ κυρίῳ* 18, 8. — *τῇ γραφῇ* 24, 14; 27, 17.

5) *εἰς* 19, 4. *ἐπὶ* 9, 42; 11, 17; 13, 48; 16, 31. *τοῦ ὀνόματος* 3, 16; 14, 9; 15, 27.

6) 5, 31; 11, 18 (8, 22 hat mit unserer Frage nichts zu thun).

7) 5, 31; 10, 43; 13, 38.

8) 5, 31; 10, 43; 13, 38 (abwaschen 22, 16) vgl. 2, 4; 8, 13. 36; 9, 17; 11, 16; 16, 14. 31.

9) 2, 38; 3, 19 vgl. 10, 43; 13, 38 (18, 8).

10) *σωτήρ, σωτηρία*, d. h. Rettung vor dem Gerichte der Welt. 2, 21. 40. 47; 11, 14; 15, 1; 16, 30 vgl. 5, 31; 7, 25; 13, 23; vgl. 4, 12; 13, 26. 47; 16, 17. 31.

11) 13, 52 vgl. 6, 5; 11, 24.

Digitized by Google

Gewalt der Finsternis umgekehrt [1]). Die sittliche Erneuerung wird nirgends auf den h. Geist zurückgeführt. Sie erscheint selbstverständlich in der „Sinnesumwandelung zu Gott" begründet (20, 21 vgl. 17, 30) [2]). Durch den Glauben reinigt Gott die Herzen (15, 9). Die ἅγιοι sind auch ἡγιασμένοι [3]). Der Weg des Lebens ist auch der Weg der Gerechtigkeit [4]).

---

5) Der Gedankenkreis, den der Apostel Paulus in seinen Briefen, vor allem in denen an die Galater und Römer entfaltet, ist so eng mit der Frage nach dem Wesen, der Begründung und der Sicherheit des persönlichen Heilsstandes verflochten, daß wir bei ihm Stoff genug für die dogmatische Behandlung dieser Gebiete finden. Aber was wir finden, das ist keineswegs in dem Sinne des altkirchlichen Lehrstücks von der Heilsordnung gedacht.

Lic. Gennrich [5]) hat vor kurzem versucht, mit Zugrundelegung von Röm. 8, 29 ff. eine „paulinische Heilsordnung" zu entwerfen. „In der Erwählung und Vorherbestimmung zum Heile im göttlichen Ratschlusse ruhend entfaltet sich die Heilswirkung Gottes als Berufen, Rechtfertigen, Verklären. Alle drei wollen eine Erfahrung beschreiben, die der Christ gemacht hat. Das ἐδόξασε bezeichnet die Schenkung des Geistes, der als Prinzip nicht bloß der sittlich-religiösen Erneuerung, sondern auch der übernatürlichen Kraft des göttlichen Lebens (die auch in die leibliche Organisation des Menschen eingreift) dem Christen ganz geschenkt ist, wenn er auch auf Erden noch Grenzen seiner Wirksamkeit findet. So wird der Christ 1) in die Gemeinschaft Christi gezogen, 2) erlebt er die Seligkeit derselben im Gemüte, 3) empfängt er aus ihr verklärende und heiligende Einflüsse auf sein gesamtes Personleben. Und das sind nicht zeitlich aufeinander folgende Akte, sondern verschiedene Seiten des einheitlichen Gnadenwirkens Gottes".

---

1) 26, 18.

2) 26, 20.

3) 9, 13. 41; 26, 10 vgl. 20, 32; 26, 18.

4) 3, 15; 13, 46. 48 vgl. 10, 35; 13, 10; 24, 25.

5) „Studien zur paulinischen Heilsordnung" (Theol. Stud. u. Krit. 1898, Heft 3).

Digitized by Google

Ich kann diese Auslegung nicht für wahrscheinlich halten. Gewiß ist der h. Geist bei Paulus als Besitz der Gläubigen, als Pfand der Verklärung (des himmlischen Lebens) und als wirkungskräftiges Prinzip gedacht [1]. Aber δόξα ist ihm immer die himmlische Herrlichkeit selbst, von der ein Abglanz allerdings auch auf das irdische Christenleben und auf das Amt des Evangeliums fällt (2 Kor. 3, 7), dessen Träger unverhüllt in den Himmelsglanz der Offenbarung schauen. Das δοξάζειν 8, 17 und das σῶμα τῆς δόξης Phil. 3, 21 beziehen sich auf den Zustand des verklärten Christus. Und überall, wo von δόξα im Gegensatze zur weltlichen Nichtigkeit geredet wird, bezeichnet das Wort die Gott eigentümliche [2] Daseinsform, die den Menschen erst in der Verklärung zuteil wird [3]. Und in Röm. 8, 29ff. will Paulus doch die Zuversicht begründen, daß, weil das Heil bis zu seiner Vollendung in Gottes unwandelbarem Liebeswillen ruht, keine Macht der Welt es unsicher machen kann, vielmehr alles den Erwählten zum besten dienen muß (28). So will er doch ohne Zweifel den Christenstand von seiner ewigen Grundlage bis zu seiner Vollendung im Jenseits beschreiben. Die Aoriste sind durchaus passend gewählt, da es sich um Akte des Gotteswillens handelt, für den die δόξα der Gläubigen ebenso gut wie ihre κλῆσις etwas schon Gegebenes ist, wenn sie auch für die zeitliche Anschauung der Menschen noch bevorsteht.

Aber auch wenn man Gennrich beistimmen wollte, wäre doch immer in dieser Stelle das Subjekt des ordo salutis nicht der h. Geist, sondern Gott, nach seinem ewigen Ratschlusse. Der h. Geist erschiene erst auf Grund der Rechtfertigung dem Menschen mitgeteilt, also wohl als Prinzip der neuen Kräfte des Christentums, aber nicht als Bewirker des Heilsprozesses. So ist auch 2 Kor. 1, 21 die Gabe des h. Geistes ohne Zweifel das Pfand

1) 2 Kor. 5, 5, vgl. 3, 6. 1 Kor. 15, 45. Röm. 8, 2. 6. Gal. 6, 8. (ἀπαρχὴ τοῦ πν. ist doch wohl das Erstlingsgut des himml. Lebens, das im πν. besteht).

2) z. B. Röm. 1, 23; 6, 4; 9, 23. (Von Christus 1 Kor. 2, 8; 11, 7. 2 Kor. 8, 19. 23.)

3) Röm. 2, 7. 10; 3, 23; 5, 2; 8, 18. 21; 9, 23. 1 Kor. 15, 43.

Digitized by Google

dafür, daß Gott den Christen geweiht und befestigt hat. Wie wenig Paulus an eine feste Reihenfolge von Heilswirkungen gedacht hat, das zeigt 1 Kor. 6, 11, wo gegenüber dem früheren befleckten Sündenleben die Christen „abgewaschen, geheiligt, gerechtfertigt" heißen „im Namen des Herrn Jesu Christi und in dem Geiste unsres Gottes", — wo also die Heiligung unbesorgt vor die Rechtfertigung gestellt ist [1]) und der Name Christi einfach mit dem Geiste Gottes verbunden wird, vielleicht im Hinblick auf die Taufe. Und 1 Kor. 1, 30, wo Christus der uns von Gott zu *σοφία, δικαιοσύνη, ἁγιασμός* und *ἀπολύτρωσις* Gewordene heißt, tritt das völlige Absehen von systematischer Anordnung noch deutlicher hervor.

Der h. Geist gilt dem Apostel Paulus nicht als das Prinzip, aus dem der Heilsstand der Gläubigen entsteht, sondern als Gnadengabe, durch die sie auf Grund ihres Glaubens die Kräfte der himmlischen Welt empfangen, und damit die Quelle sittlicher und dynamischer Leistungen, die den gewöhnlichen Kindern der Erde versagt sind, und die Gewißheit des ewigen Lebens und der Verklärung. Das bestätigen auch die beiden neuesten zusammenhängenden Darstellungen der paulinischen Lehre vom h. Geiste von Gloël [2]) und Gunkel [3]). Auch nach Gloël ist der Stand der Gläubigen ein Stand im Geiste. In Wort und Glauben ist der Geist aufgenommen in die Herzen und wohnt in ihnen. In ihm besitzen sie Christus, der in der Auferstehung zum Geist geworden ist. Der Geist ist der lebendigmachende. Er giebt Frieden und Kindesbewußtsein Gott gegenüber. Er vermittelt die Bethätigung der Gnade Christi und der Liebe Gottes. Er verbürgt die vollkommene Verklärung. Er stärkt in Versuchung. Er tritt betend für den Christen ein. Er überwindet die Sünde, befreit von Knechtschaft und Fluch des Gesetzes und befähigt für das höhere Verständnis der Wahrheit Gottes. Ein Christ sein das heißt: den h. Geist haben (Gal. 3, 2. 5. 14.

---

1) Natürlich nicht, als ob P. lehren wollte, sie gingen derselben faktisch voraus, sondern weil er einfach die großen Gnadenthaten Gottes, die von Sünde und Schuld befreien, zusammenstellt, ohne auf die Reihenfolge Gewicht zu legen.

2) Gloël, Der h. Geist und die Heilsverkündigung bei Paulus. 1888.

3) Gunkel, Die Wirkungen des h. Geistes. 1888.

Digitized by Google

Röm. 5, 5; 8, 9. 1 Kor. 12, 13). Gott giebt diesen Geist, und Christus vermittelt ihn den Seinen, nachdem er als der Auferstandene zu einem Stande erhoben ist, in welchem „Geist“ den Charakter seines Wesens ausmacht. Wer ihn hat, der ist aus dem Stande des Fleisches entnommen und hat den Abrahamssegen empfangen. Die Taufe erscheint als die den Geist mitteilende Handlung, aber nur vermöge ihrer inneren Bedeutung, insofern sie die Bejahung des Evangeliums durch den gläubigen Hörer ist.

Als Mißverständnis erscheint es dagegen, wenn Gloël auch bei Paulus die Anschauung zu finden meint, daß der Glaube durch den Geist gewirkt werde. Gal. 5, 5 bezeichnet πνεῦμα einfach die den Gläubigen eignende Art, die Dinge anzuschauen. Und 1 Kor. 2, 5 wird, gegenüber einer Gründung des Glaubens auf die menschliche Weisheit des Lehrers, betont, daß es die Erweisung des Geistes und der Kraft gewesen sei, durch die Paulus die Wahrheit seiner Predigt den Korinthern überzeugungsvoll gemacht habe, also eine göttliche Autorität. Eher könnte man auf 1 Kor. 12, 9 hinweisen, wo der Glaube unter den vom h. Geiste gewirkten Kräften aufgezählt wird. Aber da handelt es sich doch deutlich nicht um die fides justificans, sondern um die Berge versetzende Heldenkraft des Glaubens (13, 2), also um eine Gnadengabe, die nur einzelnen Christen verliehen war. — Ebenso unwahrscheinlich erscheint mir Gloëls Meinung, daß Paulus den h. Geist nicht bloß durch die Taufe mitgeteilt, sondern auch in ihr wirkend denke. Selbst wenn man Tit. 3, 4—7 hier berücksichtigen will, wird es immer näher liegend erscheinen, trotz des fehlenden zweiten διὰ in der ἀνακαίνωσις πν. ἁγ ein zweites Rettungsmittel neben dem λουτρὸν παλιγγενεσίας zu sehen, als den verwickelten und kaum verständlichen Begriff λουτρὸν ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου (gen. subj.!) vorauszusetzen. Und auch dann würde der die Erneuerung bringende Geist als durch das Taufbad gegeben anzusehen sein. Das Abwaschen 1 Kor. 6, 11 aber ist nicht auf die Taufe beschränkt zu denken. Und daß es einerseits als „im Namen Christi“, anderseits als im „Geiste unsres Vaters“ geschehen bezeichnet wird, beweist bei dem rhetorischen Charakter des Satzes nichts weiter, als daß der Geist Gottes als das entscheidende Prinzip des neuen Heils-

lebens gedacht wird. Gewiß hat Paulus sein den Glauben der Gemeine hervorrufendes Zeugnis von Christus als ein vom h. Geiste getragenes und bezeugtes betrachtet, und die Taufe ist ihm ein Vorgang, der der Welt des Geistes angehört. Aber in den Besitz des Christen kommt der Geist erst durch den Glauben und durch die Taufe, die für Paulus in Beziehung auf diese Frage einfach zusammenfallen.

Gunkel hat den Thatbestand richtig dargestellt. Die Verleihung des Geistes folgt dem Glauben (Gal. 4, 6). Aber der Glaube wird durch den Geist zu besonderer Energie gesteigert (1 Kor. 12, 9; 13, 2. Röm. 12, 6). Nicht die gewöhnlichen religiösen Funktionen der einfachen Christen werden als Gaben des h. Geistes gedacht, sondern das schlechthin Übernatürliche und daher Göttliche. So die übernatürlichen besonderen Kräfte, wie z. B. die Weisheit im göttlichen Sinne oder das Zungenreden rc. (1 Kor. 12, 8; 14, 15. 2 Kor. 10, 5). Aber Paulus sieht solche „übernatürliche, göttliche" Geisteswirkungen nicht bloß in dem, was wir wunderbar nennen, sondern in dem ganzen christlichen Leben in seinem Unterschiede von dem des natürlichen Menschen (Röm. 8, 4. 5). Bekehrung und Glaube sind ihm ein Werk Gottes [1]). Aber sie sind Voraussetzungen für den Empfang des Geistes in der Taufe. Das Leben des Christen ist dann ein Wunder Gottes, ein Neues, eine Schöpfung (2 Kor. 5, 17). Er hat im Geiste die ζωή (Röm. 8, 10. Gal. 5, 25), d. h. neues sittliches und pneumatisches Dasein (2 Kor. 4, 10). Aber er hofft zugleich auf dieses Leben. Denn es wirkt sich erst in der Vollendung vollkommen aus. Indem der Christ den Geist hat, hat er auch Christus. Der Auferstandene ist die geliebte Person und ist zugleich τὸ πνεῦμα.

Die Anschauung des Apostels läßt sich kurz so darstellen. Was der Christ an Heilsgütern besitzt, das hat ihm Gottes freie Liebe geschenkt, die in seiner unwandelbaren Erwählung ruht (Röm. 8, 29f.). Gott hat ihn berufen [2]), d. h. nicht bloß äußerlich mit

1) Phil. 1, 29; 3, 12. Röm. 12, 3. 1 Kor. 12, 3. 2 Kor. 3, 3. 1 Thess. 1, 6.

2) θεὸς ὁ καλῶν 1 Thess. 2, 12; 4, 7 (2 Thess. 2, 14; vgl. 1 Tim.

Digitized by Google

der Predigt von Christus in Berührung kommen lassen, sondern wirklich zu einem Gliede der Gemeine gemacht, in der die Kräfte Christi und seines Geistes wirken, der Gemeine der κλητοὶ ἅγιοι [1]), die zum Heil angenommen sind [2]). Wohl sind auch Menschen die Werkzeuge dieser „Berufung" und dadurch die geistigen Väter der Christen [3]). Aber im Grunde ist es immer Gott, der beruft. Nun weiß der Apostel sich und seine Genossen bei dem Ausrichten dieser Berufung gewiß als „Geistesmenschen", die „in Kraft wirken" [4]). Und so läge es nahe, an eine Mitwirkung des Geistes bei der „Berufung" zu denken. Aber der Apostel zieht in den uns erhaltenen sicheren Quellen diese Folgerung nicht. Auch deutet er nirgends an, daß die menschlichen Werkzeuge der Berufung notwendig mit dem Geiste ausgerüstet sein müßten. Wie ihn allein nach der Apostel Tagen der Herr selbst berufen hat, so könnte an sich auch die Berufung durch Männer, die sich in besonderer Weise durch Geistesgaben und Kräfte legitimieren, eine Ausnahme sein.

Jedenfalls redet Paulus nicht von besonderen Wirkungen des h. Geistes an den Herzen der Hörer bei der Berufung. Sondern er denkt sie einfach gewirkt durch die frohe Botschaft von dem Heil, d. h. von der aus Gnaden gebotenen Errettung aus dem Gerichte der Welt, oder durch die Predigt von dem „gekreuzigten Christus". Diese Predigt wirkt die σωτηρία [5]), natürlich nur da, wo Gott es geordnet hat, resp. wo man sie in Glaubensgehorsam annimmt (Röm. 10, 16. 2 Theff. 1, 8). Dann erweist sie sich als eine „Kraft zur Errettung" (Röm. 1, 16) [6]). Nun liegt ja auch hier der Übergang zu einem Gedankenkreise, der dem kirchlichen ordo

---

6, 12. 2 Tim. 1, 9). (1 Petr. 1, 15; 2, 9. 21; 3, 9; 5, 10.) — Phil. 3, 14 ἄνω κλῆσις.

1) 1 Kor. 1, 2; 6, 1. 2 Kor. 1, 1. Röm. 1, 7. Phil. 1, 1 ꝛc.; vgl. 1 Kor. 1, 2. 9. 24. 26; 7, 20—24. Gal. 1, 6. 15. Röm. 8, 30; 9, 24 (im engeren Sinne von der Berufung des Apostels zu seinem Berufe 1 Kor. 1, 1. Röm. 1, 1).

2) 2 Theff. 2, 13 f.

3) 1 Kor. 4, 15.

4) 1 Kor. 2, 4.

5) 1 Theff. 2, 16. 2 Theff. 2, 10. 1 Kor. 1, 21. Röm. 11, 11. 14.

6) Vgl. Jak. 1, 21. 1 Petr. 2, 2.

Digitized by Google

salutis gleicht, nicht fern. Offenbar soll die glaubenweckende Wirkung der Predigt in Gottes Gnadenrat eingefügt gedacht werden. Und in dem Evangelium wird ja Christus selbst, der Gekreuzigte und Auferstandene an die Herzen herangebracht, wie er sich an dem Herzen des Apostels selbst geltend gemacht hat (Gal. 1, 15). Wenn nun der verklärte Herr und der Geist sich dem Wesen nach decken, so könnte man folgern: die Predigt hat ihre glaubenerweckende Kraft durch Christus, resp. den Geist, der in ihr die Herzen bewegt. Und nur wo Gott es will, findet diese Wirkung statt. Dazu kommt, daß der Apostel sich selbst zur Evangeliumspredigt mit Kraft des h. Geistes ausgerüstet weiß [1]) und auf seine Legitimation durch Wunder und Geistesgaben hinweist [2]).

Aber auch hier hat Paulus jedenfalls den Gedanken nicht selbst vollzogen. Es liegt ihm fern, an Wirkungen des h. Geistes auf die Herzen der Hörer zu denken, die nicht in dem Inhalte des Evangeliums selbst begründet wären, sondern wunderbar durch dasselbe entständen. Die seine Predigt beglaubigenden Erweisungen des Geistes sind seiner und event. der sonstigen apostolischen Predigt eigentümlich, nicht ein allgemeines Kennzeichen jeder Glauben wirkenden Heilspredigt. Er findet eine solche Förderung seiner Predigt auch in seinen besonderen Lebensschicksalen (Phil. 1, 12 ff.). Und er selbst ist bestrebt, durch seine sittliche Haltung dem Evangelium leichteren Eingang zu verschaffen (1 Thess. 2, 9. 1 Kor. 9, 16. 18. 23). Das Evangelium selbst ist ihm wie eine Rettungskraft, so das Erleuchtende [3]), freilich nicht für die „Verlorenen". Die Frage aber, warum es „bei den Verlorenen" nicht Glauben wirkt, wirft er nirgends auf. Am wenigsten löst er sie durch den Hinweis auf eine bloß bei den Erwählten stattfindende geheimnisvolle Wirkung des h. Geistes. Es ist eben Gottes Ratschluß. Und „der Gott dieser Welt hat den Sinn der Verlorenen verblendet" [4]).

---

1) *ὁ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν κἀμοὶ εἰς τὰ ἔθνη (χάρις δοθεῖσά μοι)* Gal. 2, 8; vgl. 1 Kor. 2, 4.

2) 2 Kor. 12, 12. 1 Thess. 1, 5.

3) Röm. 1, 16. 2 Kor. 4, 4.

4) Röm. 11, 7 ff. 25.

Digitized by

Um so entschiedener entspricht es dem Gedankenkreise des Apostels, das ganze Werden des Heils als ein „Werk der Gnade" zu bezeichnen. Gegenüber der Religion des Gesetzes und der Werke bezeichnet ihm *χάρις* den eigentlichen Charakter des Christentums [1]). Aus freier Gnade stammendes, in Christus umsonst und unverdient geschenktes Heil bietet das Evangelium. Daß das Wort *χάρις* auch jede mit dem Christenstande zusammenhängende besondere den Christen geschenkte Gabe bezeichnet [2]), oder Ausdruck für den Gnadenstand ist, in den der Christ versetzt wird [3]), das geht uns hier nicht an [4]). Nur daß es Gottes in Christus sich offenbarende Liebesgesinnung ist, aus der der ewige Ratschluß wie die geschichtliche Verwirklichung des Heils kommt [5]). Diese Gnade wünscht der Apostel seinen Lesern [6]). Nur sie, nicht eignes Werk und Verdienst, erklärt das Heil, dessen die Christen sich freuen [7]).

So kommt der Glaube aus der *ἀκοή* und bedeutet seinem Wesen nach diesem Wahrheitsworte gehorchen [8]). Durch den Glauben tritt der Mensch in den persönlichen Besitz der im Evangelium gebotenen Güter. Wir haben hier nicht die Aufgabe, den ganzen Umfang der Bedeutung des Wortes *πίστις* bei Paulus und den von ihm beeinflußten Schriftstellern in Betracht zu ziehen. Der Glaube erscheint auch als ein besonderes *χάρισμα* einzelner unter

---

1) Gal. 2, 21; 5, 4. Röm. 3, 24; 4, 4. 16; 5, 15. 20; 6, 14. 15; 11, 5. 6. Unter der Gnade sein heißt im Christentum stehen. Jede Rückkehr zum Gesetzesstandpunkte ist „aus der Gnade fallen" (*ἔλεος* 1 Petr. 1, 3. Jud. 2. 21. Tit. 3, 5).

2) 2 Kor. 1, 15; 9, 8. Gal. 2, 9. Röm. 1, 5; 12, 3; 15, 15 (besonders eigenartig 2 Kor. 8, 1. 4. 7. 19; 9, 14 „Liebesgabe"), (vgl. 1 Tim. 1, 14. Eph. 3, 2; 4, 7. 29. 1 Petr. 2, 19). gratia gratis data.

3) Röm. 5, 2. Phil. 2, 7. 2 Kor. 4, 15 (1 Petr. 5, 12).

4) Noch weniger natürlich, daß es auch einfach „Dank" heißt Röm. 6, 17 rc.

5) Gal. 1, 6. 2 Kor. 8, 9. Röm. 5, 15. 20. 21; 6, 1 (*ἐκλογὴ χάριτος* 11, 5) vgl. 1 Petr. 1, 10. 13. 1 Tim. 6, 22. 2 Tim. 2, 1; 4, 22. Tit. 2 11; 3, 15. Hebr. 10, 29 *πνεῦμα τ. χ.* (Kol. 1, 6. Eph. 1, 6; 2, 5. 7).

6) z. B. 1 Kor. 1, 3. 2 Kor. 1, 2. Gal. 1, 3. Röm. 1, 7. Phil. 1, 2.

7) 1 Kor. 15, 10. Gal. 1, 15 (die Förderung des Heils 1 Kor. 1, 4 2 Kor. 12, 9; 13, 13. 2 Thess. 1, 12).

8) Röm. 1, 15; 10, 16 (11, 30. 32).

Digitized by Google

den vom h. Geiste gewirkten Gaben [1]). Er ist die religiöse Zuversicht zu Gottes Wahrheit und Macht [2]), ist die Zuversicht des guten Gewissens beim Handeln [3]), ist das „Fürwahrhalten eines Berichtes" [4]) und die Bezeichnung für den Christenstand selbst [5]). So sind „Glaubende" häufig einfach „Christen" [6]), und „Glauben" heißt „christlich sein" [7]). Der Glaube steht im Gegensatze wie zu den Werken, so auch zum Schauen [8]) ꝛc. Für uns aber kommt der Glaube nur in Betracht, insofern er im Gegensatze zu den Werken das Mittel ist, um in den Besitz der Heilsgüter zu gelangen. Es handelt sich dabei im wesentlichen um Röm. 1—5 und Gal. 2 und 3 [9]).

Der Glaube in diesem Zusammenhange ist eine That des Herzens, nicht des theoretischen Erkennens (*καρδίᾳ πιστεύεται* Röm. 10, 9. 10). Deshalb erzeugt er immer ein dem Willen Christi entsprechendes Thun, wenn er wirklich vorhanden ist (Gal. 3, 5; 5, 6; vgl. 1 Theſſ. 1, 3. 2 Theſſ. 1, 11) und weckt eine Freudenstimmung im Gemüte (Phil. 1, 25). Er ist also die gehorsame und vertrauensvolle Herzens- und Willensannahme der Predigt von Christus [10]) und seinem Sterben [11]), d. h. der in Christus ohne unser Verdienst dargebotenen Gnade Gottes in Christo [12]), und damit des Verheißungserbes (Gal. 3, 14). Einen solchen Glauben hat Gott schon dem Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet. Er macht die Christen zu Kindern Abrahams und zu Erben seines Segens.

---

1) 1 Kor. 12, 9; 13, 2. 13. 2 Kor. 8, 7. Röm. 12, 3. 6. Gal. 5, 22.

2) Gal. 2, 6. Röm. 4, 3. 17—20. (1 Kor. 13, 7. Röm. 6, 8.) (Im Hebräerbriefe wesentlich so 11 und 12.)

3) Röm. 14, 2. 22. 23.

4) Röm. 10, 9. 1 Theſſ. 4, 14.

5) Gal. 1, 23; 3, 23. 25.

6) 1 Kor. 3, 5. 1 Theſſ. 1, 7; 2, 10. 13 ꝛc.

7) 1 Kor. 16, 13. 1 Theſſ. 3, 2ff. (2 Kor. 1, 24; 13, 5. Röm. 1, 8. 12; 11, 20. 23; 15, 13. 1 Kor. 2, 5; 15, 14. 17. Phil. 2, 17).

8) 2 Kor. 5, 7.

9) Vgl. Röm. 10, 6ff. Gal. 5, 4ff. Phil. 3, 9.

10) *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (*εἰς Χρ.*).

11) *ἐν αἵματι Ι. Χ.* (doch wohl so gemeint).

12) *ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ* Röm. 4, 5.

Digitized by Google

Die Taufe ist für Paulus in solchem Zusammenhange nichts anderes als das „Gläubigwerden" in einem entscheidenden äußeren Vorgange ausgedrückt [1]).

Dieser Glaube erscheint bei Paulus als das einzige Mittel aufseiten des Menschen, um das Heil anzueignen. Von der *μετάνοια* spricht er in solchem Zusammenhange niemals besonders. Nur von dem Menschen im allgemeinen ohne Beziehung auf das Evangelium sagt er Röm. 2, 4, daß Gott durch seine langmütige Güte ihn zur *μετάνοια* führen will. Von Christen gebraucht er das Wort nur, um die heilsame Trauer über im Christenstande begangene Sünden zu bezeichnen, aus der neuer Heiligungseifer entstehen soll [2]). Auch bedarf der Glaube einer solchen Ergänzung nicht. Denn in dem gehorsamen auf eigene Gerechtigkeit verzichtenden Annehmen der Heilsanerbietung ist notwendig mit gegeben, was sonst als *μετάνοια* bezeichnet wird. Aber man wird nicht leugnen können, daß nach dem Sprachgebrauche des Paulus die „Buße" aus dem Glauben stammend zu denken ist. So hat er sie ja selbst erlebt. Erst angesichts des verklärten Herrn, an dem er nun nicht mehr zweifeln konnte, ist ihm seine frühere Gerechtigkeit zur „Schuld" geworden. Und auch bei seiner eigenen Missionsarbeit hat er einfach „den gekreuzigten Christus", das Evangelium von der freien Gnade, gepredigt, und dadurch auch die Abkehr der Heiden von ihrem bisherigen Leben bewirkt. Freilich kann daraus nicht einfach auf die Heilsvorgänge in einer zusammenhängenden Kirchengemeinschaft geschlossen werden.

Was die gläubige Annahme der Botschaft von Christus erlangt, das bezeichnet Paulus zunächst als „Rechtfertigung", „Gerechtigkeit". Er gebraucht das Wort „Gerechtigkeit" allerdings viel-

---

1) Das zeigt Gal. 3, 26. 27, wo das *ἐβαπτίσθητε* einfach mit *γάρ* das *διὰ πίστεως* aufnimmt.

2) 2 Kor. 7, 9. 10; 12, 21 (*μεταμέλεσθαι* 7, 8). Im Hebräerbriefe dagegen soll offenbar die erste Hinwendung zum Christentum mit dem Wort bezeichnet werden, so daß eine Wiederholung der „*μετάνοια*" ausgeschlossen erscheint (6, 1. 6). In 12, 17 hat das Wort nur die Bedeutung der Reue über einen thörichten Entschluß. — 2 Tim. 2, 25 und 2 Petr. 3, 9 gebrauchen es ganz allgemein von der „Bekehrung".

Digitized by Google

fach in weniger bestimmtem Sinne [1]). Aber eine Beziehung auf die Stellung der Menschen zu Gott schließt es immer ein, wo es von Menschen gebraucht wird [2]). Gerechtigkeit bezeichnet die von Gott als richtig anerkannte Stellung des Menschen. Gerechtmachen heißt das Versetzen in eine solche Stellung durch Gott.

Dabei setzt auch Paulus im allgemeinen voraus, daß diese richtige Stellung an sich aus der Übereinstimmung mit dem ausgesprochenen Willen Gottes (Gesetz) hervorgehen würde. In solchem Falle würde Gott in seinem entscheidenden Endurteil (denn um dieses handelt es sich im letzten Grunde [3])) den Menschen als „gerecht“ anerkennen. Aber dieser Fall kommt thatsächlich nicht vor, ja er ist für den natürlichen Menschen unmöglich. So ist „Gerechtigkeit“ die dem Christen in Christus aus Gnaden zuteil werdende Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen. „Gerechtmachen“ ist also eine Gnadenthat Gottes. Diese Gerechtigkeit resp. dieses Gerechtmachen setzt neben der im Glauben eingenommenen Stellung zu Christus keinerlei besondere Stellung zu den Forderungen der im Gesetz niedergelegten religiös-sittlichen Lebensordnung Israels mehr voraus.

Daß dieses „Gerechtmachen“ an sich auch das Hervorrufen eines wirklich dem Willen Gottes entsprechenden religiös-sittlichen Zustandes sein könnte, versteht sich von selbst. Ebenso daß Paulus, wo er nicht in bestimmt polemischer Absicht redet, das Wort auch ganz wohl einmal in diesem Sinne hätte gebrauchen können. So mag man in Stellen wie 1 Kor. 1, 30 oder 6, 11 über die Be-

1) Gegensatz zu ἀνομία (2 Kor. 6, 4). Göttliche Ordnung (Röm. 6, 19. 20. 2 Kor. 11, 5). Richtiger sittlicher und religiöser Zustand 2 Kor. 9, 10. Phil. 1, 11. Röm. 14, 17 vgl. 8, 10; 9, 30. 31. (1 Petr. 2, 24; 3, 14. Jak. 1, 20; 3, 18. 2 Petr. 2, 21; 3, 13.)

2) Als Eigenschaft Gottes erscheint δικ. sicher Röm. 3, 5. Die neuerdings behandelte Kontroverse über die Bedeutung des Wortes 1, 17 u. a. lasse ich absichtlich hier ganz beiseite.

3) So Röm. 2, 13. Auch das christliche Gerechtfertigtwerden ist erst im Endurteile abgeschlossen. Was der Christ schon besitzt, kann doch auch als ἐλπίς bezeichnet werden, dem Wesen des Heilsgutes entsprechend Gal. 5, 5. Röm. 6, 16. (2 Tim. 4, 8.)

deutung von δικαιοσύνη und δικαιοῦν verschiedener Ansicht sein [1]). Aber schon 2 Kor. 3, 9 steht δικαιοσύνη der κατάκρισις gegenüber, und 5, 20 ist es viel natürlicher, bei der δικαιοσύνη ebenso wie bei der ἁμαρτία an das Urteil Gottes zu denken, als an wirkliche Zustände. In den eigentlich polemischen Abschnitten ist der Sprachgebrauch des Apostels ganz unverkennbar (Röm. 2—5. Gal. 2 u. 3; vgl. auch Phil. 3, 9. Röm. 9, 30; 10, 3—10).

So steht die „eigne" „aus Werken" „aus dem Gesetze" kommende Gerechtigkeit der geschenkten, gnadenweis gegebenen, in Christus begründeten, durch den Glauben verwirklichten schroff gegenüber. Beide miteinander zu vereinigen ist unmöglich. Die erstere ist ein Wahn und Selbstbetrug. Das Evangelium aber bietet die zweite. Sie verlangt nur den Glauben. Ihn rechnet Gott als Gerechtigkeit zu, d. h. er beurteilt den, der an sich ἀσεβής wäre, weil er glaubt als δίκαιος, als seinem Willen entsprechend. Daß Gott das thun kann, ruht in Christi Heilswerk. So ist es eine Gerechtigkeit „in Christo". Aber ob er es thut, das hängt von dem Glauben an Christus ab, durch den sich der Christ in die Menschheit Christi hineinstellt. Also ist es der Glaube, der als Gerechtigkeit zugerechnet wird, nicht die Gerechtigkeit Christi (ἐκ πίστεως δικαιοῖ ὁ θεός). Das ist das Evangelium, das „Wort vom Glauben", die δικαιοσύνη πίστεως, die Paulus predigt (Röm. 10, 8). Und wenn auch das Urteil Gottes in gewissem Sinne bis zum Gerichtstage ein Gegenstand der Hoffnung bleibt, so ist es für den Christen doch zugleich ein Heilsbesitz, dessen er, seit er gläubig ward [2]), sich bewußt ist [3]), als der δικαιοσύνη πίστεως (Röm. 4, 11. 13; 3, 28; 9, 30), die ihm Anspruch auf das Erbe giebt. Dieses Bewußtsein aber wird als ein wahrhaftiges

1) In der ersten Stelle steht δικ. neben ἁγιασμός und ἀπολύτρωσις, in der zweiten steht δικαιοῦσθαι hinter ἀπελούσασθε und ἡγιάσθητε. Im Epheserbriefe 6, 14 kommt δικ. einfach als Gegensatz zur Sünde vor. Im Hebräerbriefe meistens = normal (5, 13; 12, 11. 23). In den Pastoralbriefen am häufigsten in sittlicher Bedeutung 1 Tim. 1, 9. 2 Tim. 2, 22; 3 16. Tit. 2, 12; 3, 5 — obwohl 2 Tim. 4, 8 und Tit. 3, 7 der paulinische Sprachgebrauch durchklingt, wie Hebr. 10, 28.

2) Und getauft. Beides wird bei Paulus nicht unterschieden.

3) δικαιωθέντες Röm. 5, 1. 9 (Röm. 8, 30?).

durch den Besitz des Geistes Christi verbürgt, der betend das Kindesrecht der Christen bezeugt [1]), und das Pfand der völligen „Erlösung“ und Verklärung ist [2]).

Mit der „Rechtfertigung aus Glauben“ hat sich das Versöhnungswerk Gottes an den Christen vollzogen. Gott hat sie mit sich versöhnt und Frieden hergestellt [3]). Der Gläubige (Getaufte) ist abgewaschen von seinen Sünden [4]); seine Sünden sind vergeben [5]); er ist von dem Gesetze und seinem Fluch gelöst [6]). Er hat den Geist Gottes und Christi empfangen, aus dem die wunderbaren Kräfte strömen, sowohl die in der Gemeine wirken [7]), als die heiligend ein neues himmlisches Leben in der Persönlichkeit erzeugen [8]). So wird durch den Geist Christus in die Herzen als Keim einer neuen Persönlichkeit eingepflanzt, um darin zu wachsen [9]). Der wahre Christ führt sein Leben als ein Glaubensleben, oder was dasselbe ist, als ein Leben Christi in ihm [10]). Er lebt im Geiste [11]). Darum weiß er sich auch verpflichtet, in seinem ganzen Wandel diese neue göttliche, dem Sinne des Fleisches zuwiderlaufende Richtung zum Ausdrucke zu bringen [12]). So er-

1) Gal. 3, 2. 5. Röm. 8, 11. 15. 27.

2) 2 Kor. 1, 22; 5, 5. 1 Kor. 2, 12. 16; 6, 19 (Eph. 1, 13; 4, 30).

3) Röm. 5, 1. 10. 11; 8, 7; 11, 15. 2 Kor. 5, 18—20. (Eph. 2, 16. Kol. 1, 20. 21. — Eph. 2, 14—17 gehört nicht hierher.)

4) 1 Kor. 6, 7. Vgl. Kol. 2, 11 geistig beschnitten. 1 Petr. 1, 2 (ῥαντισμός).

5) Röm. 11, 27 (Kol. 1, 14; 2, 13; 3, 13. Eph. 4, 32. Tit. 2, 14. Hebr. 1, 3.

6) Gal. 5, 1. 13. Röm. 8, 5 (6, 17 ff. 4. 6).

7) Χαρίσματα 1 Kor. 1, 7; 7, 7; 12, 1—4; 14, 4. Röm. 12, 6. Dahin gehört auch die ἐπιχωρηγία τοῦ πν. Phil. 1, 19. (1 Petr. 4, 10. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6.)

8) Dieses πν. gießt „Gottes Liebe“ in die Herzen ein, Röm. 5, 5, stärkt die Herzen als πν. ἁγ. in ἁγιωσύνῃ 1 Thess. 3, 13 (Röm. 1, 4). Röm. 5, 5; 6, 23. 2 Kor. 1, 12. Vgl. 1 Petr. 1, 2 ἁγιασμὸς πνεύματος. — 2 Tim. 1, 7. 14.

9) 1 Kor. 6, 17. Gal. 2, 20. Röm. 8, 10. (Eph. 3, 17.) (ἐνδύσασθαι Gal. 3, 27. Röm. 13, 14; vgl. Kol. 3, 9. 10. Eph. 4, 24.)

10) Gal. 2, 20. Röm. 6, 6. 11 (Kol. 2, 12; 3, 1. 3).

11) Röm. 8, 4—9; vgl. Hebr. 6, 4.

12) ὀφειλέται Röm. 8, 13; vgl. Phil. 2, 12.

Digitized by Google

scheint das Christenleben ebensowohl wie eine sittliche Aufgabe [1]), als wie eine aus dem Geiste hervorgehende, vom Geiste (oder von Gott) gewirkte Frucht [2]). Beides ist dem Apostel kein Widerspruch, vielmehr mit innerer Notwendigkeit verbunden [3]).

Dieser ganze Prozeß heißt bei Paulus die Neuschöpfung, in der wir durch Gottes Gnade in der Kraft seines Geistes in Christo neue Kreaturen geworden sind [4]), die nicht mehr der Welt angehören [5]). Er vollzieht sich im Bewußtsein der Rechtfertigung und des Friedens mit Gott. Als immer völligere Bereitung der Persönlichkeit für Gott heißt er „Heiligung" [6]), die also ebenfalls einerseits als eine Wirkung Gottes, Christi, des Geistes [7]), anderseits als eine von Gott uns gesetzte Aufgabe erscheint [8]). Die Christen, als Wohnungen des Geistes Gottes, als sein Tempel [9]), sind verpflichtet, mit heiligster Sorgfalt ihre Persönlichkeiten von allem rein zu halten, was diesem Gott widerspricht [10]). Sie haben eine Kraft, die ihnen den Sieg über alle Leiden und Versuchungen der Welt verbürgt [11]). Sie sind „erleuchtet", indem Gottes eigner Lichtglanz in ihnen aufgegangen

1) Röm. 6, 6 ff. 22; 8, 4. 1 Theſſ. 2, 13; 4, 3. 2 Kor. 5, 15. (1 Petr. 1, 13. 22; 2, 11. 24. 2 Petr. 1, 4. Eph. 1, 4; 4, 22; 5, 26. Tit. 2, 14.)

2) Phil. 1, 6. Gal. 5, 16. 22; 6, 1. 8. (Eph. 5, 9; 3, 16. Tit. 2, 12 die χάρις παιδεύει; vgl. 1 Petr. 5, 10. Jak. 1, 5. Hebr. 13, 21.) Christus ist uns ἁγιασμός 1 Kor. 1, 30. Die Christen sind als solche „geheiligt" 1 Kor. 6, 11; 7, 14.

3) Phil. 2, 12. Weil Gott Wollen und Vollbringen schafft, ist der Christ um so mehr verpflichtet, mit sittlicher Sorge an seiner Heiligung zu arbeiten.

4) καινὴ κτίσις 2 Kor. 5, 17. (Eph. 2, 10.) Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 3. 23. (Lebendig gemacht Kol. 2, 13. Eph. 2, 1. 5. 15.) (λουτρὸν παλιγγενεσίας, ἀνακαίνωσις πν. ἁγ. Tit. 3, 5.)

5) 2 Kor. 4, 16 (Gal. 5, 24; 6, 14. Der Christ ist der Welt, und sie ihm gekreuzigt.) Phil. 3, 20.

6) ἁγιασμός in diesem Sinne z. B. 1 Kor. 1, 30; 6, 11. (Im Hebräerbriefe mehr liturgisch 2, 11; 10, 10. 14; 13, 12.)

7) Röm. 6, 22. 2 Theſſ. 2, 13. 1 Petr. 1, 22; 2, 11.

8) 1 Theſſ. 4, 3. (Röm. 12, 2 sich erneuern.)

9) 2 Kor. 6, 16. 1 Kor. 3, 16.

10) Die Verbindung Christi mit der Gemeine Eph. 5, 22.

11) Röm. 5, 2 f. 11. Phil. 3, 3.

ist [1]). Denn der nur irdische Mensch versteht geistliche Dinge nicht (1 Kor. 2, 14). Auch die Erleuchtung erscheint also als ein auf Grund des Christenstandes empfangenes Gnadengut, nicht als ein Mittel, um den Christenstand herzustellen. Im Hebräerbriefe könnte man eher an das letztere denken [2]). Doch ist auch da die „einmalige Erleuchtung" wegen ihrer Verbindung mit dem Schmecken der Kraft des h. Geistes, wahrscheinlicher auf den schon vorhandenen Christenstand zu beziehen.

So bietet der Gedankenkreis des Apostels Paulus allerdings reiches Material für die Bildung einer Lehre von der Heilsordnung. Der ganze Vorgang des christlichen Lebens erscheint ebensowohl als reines Werk der Gnade Gottes in Christo wie als ethische Leistung des Menschen. Die Rechtfertigung ist nicht identisch mit dem, was Christus seiner Gemeine verkündigt, sondern die Verwirklichung des auf dem Werke Jesu ruhenden Gnadenwillens Gottes an dem Glaubenden. Ein wirkliches Leben des göttlichen Geistes in den Gläubigen, und eine persönliche Lebensgemeinschaft mit dem Leben und Sterben Christi sowie mit dem verklärten Herrn, der *πνεῦμα* ist, erscheint als der heiligste Inhalt des Christenlebens. Und dies Leben in seiner Gesamtheit ist eine göttliche Neuschöpfung, in der die weltlichen Maßstäbe der Persönlichkeit zu überweltlichen gewandelt sind, wenn auch das alles in gewissem Sinne noch ein Hoffnungsbesitz ist.

Aber dieses Werk der Gnade erscheint bei Paulus keineswegs von Anfang an als ein Werk des Geistes Gottes. Zunächst ist es Gott, der nach seinem ewigen Ratschlusse beruft und den Glauben wirkt, indem das Evangelium von dem Gekreuzigten Wirkung gewinnt. Wo der Glaube das Evangelium annimmt, wird der Mensch ein gerechtfertigter Christ. Erst dann kommt der h. Geist in Betracht, als von Gott geschenkte wunderbare Kraft des Lebens und der Erleuchtung, in deren Wirkung sich die Aufgabe, das neue Leben zu befestigen und zu reinigen, als „Heiligung" vollzieht.

---

1) 2 Kor. 4, 6. (2 Tim. 1, 10. Eph. 1, 18; 3, 9.)

2) Hebr. 6, 4; 10, 32.

Erst im johanneischen Gedankenkreise wird das gesamte Werden des Christenmenschen aus dem natürlichen Adamskinde als eine Wirkung des Geistes Gottes verstanden, und als „Geburt aus diesem Geiste" bezeichnet. Erst hier also liegt eine biblische Grundlage für die kirchliche Ausbildung des Lehrstückes vor.

Allerdings ist dieses ganze Werk des Geistes noch mehr als bei Paulus in Gottes freie Gnadenwahl eingeordnet. Die Erwählung und Berufung ruhen durchaus in des Vaters Geheimnis. Niemand kommt zu Christus, den Gott nicht zieht (6, 44. 65) und dem Sohne giebt. Und der gehört als Gottes Eigentum der Welt nicht an (17, 6. 9. 16). Die „aus der Wahrheit" sind (18, 37) stehen den Verstockten, die „nicht glauben können" [1]) (5, 44; 12, 39) ihrer Art nach gegenüber, als die „Gotteskinder", die Jesu Stimme hören.

Aber der gesamte Vollzug der „Neugeburt" erscheint doch als Werk des Geistes Gottes. Freilich so lange Jesus auf Erden ist, kommt nicht dieser Geist in Betracht, sondern Jesu Persönlichkeit. Er selbst wählt sich seine Jünger und beruft sie (13, 18; 15, 19). Er wirkt auf sie durch seine Persönlichkeit, in der, freilich noch irdisch gebunden, das Licht und das Leben der ewigen Welt ihren Herzen entgegentreten, in der das Brot und das Wasser geboten werden, die wirklich jeden Mangel stillen und den Tod überwinden [2]). So ist er selbst der Weg, die Wahrheit und das Leben (11, 25; 14, 6), und wer sich seiner Persönlichkeit erschließt, der wird aus der Welt entnommen und aus einem fleischlichen Menschen ein Gotteskind [3]).

Aber es ist gut, daß Christus zum Vater geht. Denn der h. Geist „wird" erst, als Jesus verklärt ist [4]). Der „andere Paraklet", den er sendet, trägt das, was in dem irdischen Jesus in irdisch beschränkter Form erschien, nun in geistig verklärter Weise

---

1) So erscheint Judas 17, 12 als der schon in der Schrift vorbezeichnete „Sohn des Verderbens".

2) 1, 5; 3, 19. 21; 8, 12; 12, 46 vgl. 4, 14; 6, 51—56.

3) 17, 6. 9. 16. Bf. 3, 14; 4, 9; 5, 11.

4) Joh. 7, 39.

Digitized by Google

den Herzen entgegen [1]). Erst in dieser Form hat das Heilswerk seine rechte vollkommene Gestalt. Denn der Geist ist es doch, aus dem an und für sich die Neugeburt geschieht; der Geist macht lebendig [2]). Und auch Jesu persönliche Heilswirkungen ruhten ja darin, daß seine Worte „Geist und Leben“, „Worte des ewigen Lebens“ waren, „daß er von oben stammte“ [3]). Mit dem „h. Geiste taufen“ ist sein eigentümliches Heilandswerk (1, 33). So wirkt der Heiland in voller, bleibender Weise erst, indem der Geist, der von dem Seinen nimmt und ihn verklärt, nun den Inhalt seiner Persönlichkeit und seines Wirkens in geistiger, von irdischen Schranken gelöster Form an den Herzen wirksam macht. Das „aus Gott geboren werden“ (1, 13; 3, 3ff.), ist genauer ein „aus dem Geiste Christi geboren werden“. So sieht auch der Johannesbrief das Leben der Christen als ein durch den Geist aus Gottes Samen gezeugtes an [4]). Also ist der Vorgang der Wiedergeburt, wie er sich in der Gemeine nach Jesu Tode vollzieht, nicht unvollkommener, sondern normaler als der, den Jesus einst persönlich bewirkt hatte.

Die Art, wie der Geist wirkt, ist bei Johannes wie bei Paulus natürlich ein Geheimnis, das sich dem menschlichen Denken entzieht, — „der Wind weht, wo er will, aber man weiß nicht, woher er kommt und wohin er geht; man hört nur seine Stimme“ (3, 8). Deutlich aber wird das, was dieser Geist in der Seele des Menschen wirkt, zunächst als Erleuchtung, als Erfüllen mit Wahrheit beschrieben. Der Kern des Christentums ist erkennen [5]). Ja die wahre Erkenntnis ist selbst das ewige Leben (17, 3). So werden schon zu Jesu Lebzeiten die Jünger rein „wegen des Wortes, das er geredet“ (15, 3). Jesus, der König der Wahrheit (18, 37) offenbart (macht bekannt) den Namen Gottes, d. h. Gottes wahres Wesen (17, 6. 26 vgl. 8, 14). So betet Jesus um Heiligung der Seinen durch die Wahrheit, die das Wort Gottes ist (17, 17. 19). Und der h. Geist ist

1) 14, 16ff. 26; 15, 26; 16, 7. 13.

2) 3, 3ff.; 6, 63.

3) 6, 63. 64.

4) Bf. 4, 4; vgl. 2, 29; 3, 1. 2. 9. 10; 5, 4. 18.

5) γινώσκειν 6, 69; 7, 26; 8, 28; 14, 20; 15, 3; 17, 3. 23. 25.

der Geist der Wahrheit, der in alle Wahrheit führt [1]. So ist auch nach dem Briefe die Folge des den Lesern verliehenen χρῖσμα von dem Heiligen, daß sie „alles wissen" (2, 20. 27 vgl. 3, 4). Das Licht ist bei Johannes der beste Ausdruck für die Eigenart des Christenstandes [2]. Natürlich aber ruft diese Erleuchtung nicht den bloß verstandesmäßigen Besitz richtiger Ansichten hervor, sondern sie wandelt das persönliche Verständnis um. Der Geist giebt neue göttliche Maßstäbe und Werturteile. Wer „im Lichte", wer „erleuchtet" ist, der ist ein neuer Mensch, der die Liebe als Prinzip seines Lebens und das ewige Leben als das wahre Gut in sich aufgenommen hat.

So fordert Jesus nicht ein bloß intellektuelles Aneignen seiner Predigt. Er will mit dem Vater Wohnung bei den Seinen machen, in ihnen bleiben, sie befähigen Frucht zu schaffen [3]. Ein wahres innerliches Einssein zwischen den Gläubigen, Christus und Gott erscheint als Wirkung des Geistes [4]. Wohl nicht „eine Verbindung der Substanzen" oder gar eine „substantiale Vereinigung". Aber eine bleibende gegenseitige persönliche Lebensgemeinschaft, die wohl ethisch-religiös zur Erscheinung kommt, aber ihrem innersten Wesen nach übernatürlich ist. Wer also den Geist empfängt, der empfängt damit zwar zunächst Wahrheit (Erleuchtung). Aber Wahrheit in dem umfassenden Sinne, den das antik-hellenische Denken mit dem Worte verbindet. Er hat etwas in sich, was größer ist als die Macht der Welt [5]. Er hat Frieden, Freude, Gewißheit der Gebetserhörung, Zuversicht für den entscheidenden Gerichtstag, Macht über Sünde und Schuld [6]. So hat er das ewige Leben, d. h. die dem Dasein Gottes entsprechende, dem Dasein der Welt entgegengesetzte Art des Daseins. Wohl bleibt dieses Leben in gewissem Sinne den Erdenkindern ein Hoff-

1) 14, 26; 15, 26; 16, 13.
2) Bf. 1, 7 vgl. Ev. 1, 8. 9.
3) 14, 18. 23; 15, 4ff. Bf. 4, 4. 6. 12. 16.
4) 17, 11. 21. Bf. 1, 3; 2, 5. 24. 28; 3, 6. 24; 4, 15.
5) 1 Joh. 4, 4; 5, 4.
6) 15, 11; 16, 20. 24. 33; 17, 13. Bf. 1, 4; 3, 21; 5, 4.

Digitized by Google

nungsgut [1]). Eigentlich aber ist es schon hier ihr Besitz [2]), weil sie aus dem „Tode in das Leben gegangen sind“ [3]).

Daß es sich dabei nicht um eine Selbsttäuschung des subjektiven Gefühls handelt, daß vielmehr der Geist Gottes wirklich in die Persönlichkeit aufgenommen ist und damit das ewige Leben [4]), das spüren andere an dem Bekenntnis des Menschen zu dem wahren Christus [5]). Er selbst aber erkennt es an seiner Liebe zu den Brüdern [6]). Denn die Liebe ist das Neue, welches Christus in die Welt bringt. Sie verbürgt, daß Christus und sein Geist in dem Menschen leben, daß er also dem Tode entnommen ist.

Auch bei Johannes vollzieht sich die Neugeburt menschlicherseits durch den Glauben, nicht durch *μετάνοια* und *πίστις*. Natürlich ist auch die Rede davon, daß ohne Bekenntnis der Sünde Gott den Menschen nicht reinigen kann (Bf. 1, 9), und daß sich „waschen“ lassen muß, wer teil an Jesu haben will (13, 8) [7]). Natürlich kann man zu Jesus nur kommen, wenn man die Finsternis nicht lieber als das Licht hat (1, 21). Aber das erscheint doch als die selbstverständliche Art des Glaubens, der sich wollend den Heilswirkungen des Geistes Christi erschließt. Es wird nicht noch besonders neben dem Glauben erwähnt.

Der Glaube bezieht sich bei Johannes nicht auf die im Evangelium dargebotene *σωτηρία*, resp. die Vergebung der Sünden aus Gnaden. Die Sündenvergebung wird nur im Bf. einigemal als ein bedeutungsvoller Punkt des Heilsprozesses hervorgehoben (1, 7; 2, 22; 3, 5. 7; 4, 4). Im Evangelium ist Jesus allerdings der „Retter“ aus dem Verderben der Welt. Aber weniger um der Schuld willen, als weil Knechtschaft, Tod und Nichtigkeit

---

1) 12, 25. Bf. 3, 2.

2) 3, 16. 36; 4, 14; 5, 24. 39. 40; 6, 27. 40. 47. 54. 68; 10, 10. 28; 12, 50; 17, 2. 3; 20, 31. Bf. 2, 25; 3, 15; 4, 13.

3) 5, 24. 40; 8, 51; 20, 31. Bf. 3, 14. 24. (Christus Speise, die ewiges Leben wirkt 4, 14; 6, 27. 33. 35. 48. 50; 7, 38.)

4) Bf. 3, 24; 4, 13; 5, 6.

5) Bf. 4, 2.

6) Bf. 3, 14 vgl. 24.

7) Vgl. auch 13, 10; 15, 3; 17, 17. 19.

Digitized by

dem bloß fleischlichen Dasein anhaften [1]). Der Glaube ist vielmehr die willenskräftige Überzeugung von dem in Christus der Welt geschenkten göttlichen Leben, also von Gott als dem in Christus sich uns zum Heil darbietenden. Daß Christus „vom Vater kommt“, daß er „es ist“, das ist der Inhalt des heilbringenden Glaubens, der „das ewige Leben“ unmittelbar in sich trägt [2]). Dieser Glaube ist der Sieg über die Welt (1 Joh. 5, 4). Seinem letzten Grunde nach ist er die vertrauende Erschließung für Gott, der das Licht ist (3, 15; 14, 1). Aber seinen christlichen Inhalt hat er als vertrauensvolle Hingabe an den Sohn Gottes (Bf. 5, 10) resp. an seinen Namen, d. h. an die Predigt von ihm (3, 15) [3]). Und so ist er der Sache nach nicht verschieden von der innigen und treuen Liebe zu der Heilandspersönlichkeit [4]). Dieser Glaube, im Unterschiede von einem weniger vollen Gebrauche des Wortes [5]), heißt πιστεύειν im absoluten Sinne [6]). Er ist das Gebot Gottes, das Werk, welches Gott verlangt [7]), also das, wodurch der Mensch die Wiedergeburt zu verwirklichen hat.

Für den weiteren Verlauf des Heilsprozesses gilt einerseits die Voraussetzung, daß der Mensch prinzipiell der Sünde abgestorben ist und nicht mehr sündigen kann, weil Gottes Same in ihm bleibt und die Liebe das herrschende Prinzip in ihm ist [8]).

---

1) 4, 22. 42; vgl. 3, 13; 5, 34; 10, 9; 12, 47. (Die Stelle 8, 24 handelt von der Knechtschaft, nicht von der Schuld der Sünde.)

2) 8, 24; 11, 27. 42; 13, 19; 14, 10. 11; 16, 27. 30; 17, 3. 8. 21; 20, 31. Bf. 4, 6. 15; 5, 1. 5.

3) z. B. 2, 23; 3, 18. 36; 6, 29. 35. 40; 7, 5. 31. 38. 39. 48; 8, 30; 9, 35. 36; 10, 42; 11, 25. 26. 45. 48; 12, 11. 36. 37. 42. 44. 46; 14, 22. Bf. 5, 13.

4) 8, 42; 14, 15. 21. 23. 24. 28; vgl. 3, 19; 12, 43. (Bf. 4, 20; 5, 1.)

5) πιστεύειν τοῦτο 11, 26; 19, 35; 20, 8. 25. 27. 29. πιστεύειν τινι, τινι τι. 3, 12; 4, 21. τῷ θεῷ, τῇ γραφῇ, τῷ λόγῳ 5, 24. 47; 2, 22; 4, 50. Sogar τῷ Μωϋσῇ wie τῷ Χριστῷ 5, 38. 46; 6, 30; 8, 31. 45. 46.

6) 1, 51; 4, 41. 42. 48. 53; 6, 36. 47. 64. 69; 10, 25. 26; 11, 15. 40; 14, 11. 29; 16, 31; 17, 20; 20, 31.

7) 6, 29. Bf. 3, 21.

8) Bf. 2, 9. 10; 3, 14; vgl. 2, 4; 3, 6. 24. Ev. 14, 21. 24; 15, 10. 14.

Anderseits aber wird zur „Reinigung und Heiligung" ermahnt und zu der gegenseitigen Liebe aufgefordert [1]), die als das neue Gebot erscheint. Also auch hier stehen göttliche Wirkung und menschliche Aufgabe als Korrelate nebeneinander. Eine Heilsordnung nach rein johanneischen Gedanken würde das ganze Zustandekommen des Heils in der Persönlichkeit als Wiedergeburt aus dem Geiste bezeichnen, in dem Christus den Herzen naht. Als Thätigkeit des Geistes würde diese Wiedergeburt wesentlich illuminatio sein, in der die Erfüllung der neuen Persönlichkeit mit göttlichen Maßstäben gegeben ist, und die das ewige Leben (Freude, Friede, Zuversicht) und eine lebendige Gemeinschaft mit dem göttlichen persönlichen Leben wirkt. Die Sündenvergebung ist darin natürlich mit gesetzt, hat aber keine besondere bedeutsame Stellung.

Vonseiten des Menschen kommt nur der Glaube in Betracht, d. h. das vertrauensvolle Erschließen der Seele für das in Christus sich ihr nahende göttliche Leben.

Die Heiligung erscheint ebensowohl als eine selbstverständliche Äußerung der Wiedergeburt, wie als eine Aufgabe, der sich kein wirklicher Christ entziehen kann.

---

6) Die erste entscheidende Frage wird sein müssen, ob wir überhaupt das Recht haben, in der Dogmatik von einem besonderen Wirken des h. Geistes Gottes zu reden, durch das der Mensch zu einem Gliede der neuen Menschheit wird. Daß der Christ sein Heil vom Anfange bis zur Vollendung als Werk der Gnade Gottes anzusehen hat, die er weder verdient noch selbst hervorgerufen hat, darüber ist eine Meinungsverschiedenheit auf evangelischem Gebiete nicht möglich. Gottes ewiger Heilswille, der erwählt, Gottes Regierung, die beruft, Gottes Heilswerk durch seinen Sohn, Gottes Gnadenevangelium, Gottes Hilfe und Beistand, das sind die Quellen, aus denen der Christ seinen Glauben und seine Buße, seine Liebe und seine Heiligkeit abzuleiten

1) Bf. 3, 3. 9 (3 Joh. 11). — ἐντολή 15, 12. 13. 17; 13, 34. Bf. 2, 7. 8; 3, 21; 4, 21.

gitized by Google

und zu verstehen hat. Und er weiß, daß diese Gnade ihm durch das Heilswerk Christi, also geschichtlich, entgegentritt, und daß ihr Werk in seinem eigenen vernünftigen Willensleben, also ethisch sich vollzieht.

Aber hat die Dogmatik von göttlichen Wirkungen zu reden, die im Unterschiede von dem Versöhnungswerke Christi für die Gemeine der Gläubigen, und abgesehen von Gottes Weltregierung, die das Geschick der einzelnen leitet, für die Verwirklichung des Heils in der einzelnen Persönlichkeit entscheidend sind? Und sind diese Wirkungen auf Gottes Wirken durch seinen Geist zurückzuführen, sofern er der Geist Christi, der heilige Geist, ist? Von der Antwort auf diese Fragen hängt das Recht der Lehre von der gratia applicatrix, resp. von dem ordo salutis, im System der Dogmatik ab.

Die erste Frage bejahend zu beantworten, müßte uns schon die neutestamentliche Anschauung bewegen. Denn sie setzt, wie wir sahen, überall voraus, daß dem einzelnen das in Christus erworbene Heil nicht bloß bewußt, sondern ihm wirklich erst zuteil wird, wenn in ihm durch Gottes Gnade die Umwandelung geschieht, die in Glaube und Taufe anschaulich wird. Und das Eigentümliche der evangelischen Anschauung im Gegensatze zur katholischen konzentriert sich doch in der Überzeugung, daß der einzelne in den Besitz des von Christus erworbenen Heils nicht durch einfache naturartige Mitteilung im Sakramente, sondern durch göttliche Wirkungen gelangt, denen ethische Prozesse (Glaube) entsprechen. Aber auch die Natur der Dinge läßt darüber keinen Zweifel. Die neue, dem Willen Gottes entsprechende Menschheit ist in Christus verwirklicht, und in dem Kreise der Gläubigen grundsätzlich vorhanden. Aber für die Masse der natürlichen Menschheit gilt das in Christus offenbar werdende Gnadenurteil Gottes doch nur, insofern sie in Gottes Heilswillen der neuen Menschheit zugerechnet wird. Und so ist jede Persönlichkeit, die wieder aus der natürlichen Menschheit hervorgeht, als solche auch nur nach dem ewigen Liebeswillen Gottes begnadigt, nicht insofern sie persönlich an der „Gemeine der Gläubigen“ noch nicht beteiligt ist. Sie muß es werden, d. h. das in Christus verwirklichte rechte Verhältnis der Menschen zu Gott

ized by Google

muß auch für sie Geltung erst gewinnen. Gewiß geschieht das auf ethischem Wege. Aber der Glaube des Christen sieht in allem, was auf christlichem Gebiete ethisch gewirkt wird, zugleich Gnadenwirkungen Gottes. Und gewiß geschieht es nur, indem Gottes Weltregierung den Menschen in äußerlichen Zusammenhang mit den Heilskräften Christi bringt. Aber durch die Zugehörigkeit zum äußeren Gebiete der Kirche ist doch nicht schon entschieden, daß der Mensch die sünden-vergebende Gnade Gottes wirklich als ihm geltend besitzt. Es bedarf immer noch einer Erklärung dafür, wie Gott das, was er für die Gemeine der Gläubigen gelten läßt, nun auch für diesen Menschen wirksam macht. Natürlich handelt es sich dabei nicht darum, daß Gott in ein neues Verhältnis zu dem Menschen gesetzt werden müßte, sondern daß der Mensch in das richtige in Christus gegebene Verhältnis zu Gott wirklich eingeführt wird.

Eher könnte man in Betreff der zweiten Frage zweifelhaft sein [1]). Wenn wir von Johannes absehen, finden wir überall im Neuen Testament das Werden der Persönlichkeit zum Christen nur aus dem Geheimnis des Ratschlusses Gottes und aus dem Heilswerke Christi erklärt. Der h. Geist erscheint als ein Geschenk an die Gläubiggewordenen, die darin die Bürgschaft ihrer Vollendung und die Kraft des neuen Lebens haben. Also erscheint eine „Einwohnung" des Geistes in den Gläubigen, nicht ein Wirken des Glaubens durch den h. Geist als „schriftgemäß" [2]). Aber auch wenn uns die johanneischen Gedanken nicht weiter führten, müßten wir doch anders über die Frage urteilen, wenn wir den Unterschied zwischen uns und der ersten Gemeine der Gläubigen bedenken. Für die erste Gemeine ist natürlich Jesus selbst der zureichende Grund, um die Umwandelung der Persönlichkeit zu erklären. Auch für Paulus ist es selbstverständlich der ihm erschienene Herr, den er, ohne zwischen ihm und dem

1) Die Frage, ob der h. Geist eine besondere Persönlichkeit in Gott oder eine besondere Art ist, wie der eine persönliche Gott sich wirkend weiß, ist, wie schon gesagt, für unsere Aufgabe vollständig gleichgültig.

2) Der h. Geist hat mit der gratia inhabitans (nicht applicatrix) zu thun.

„Geiste“ zu unterscheiden, als die Persönlichkeit ansieht, die in seinem Herzen die entscheidende Änderung hervorrief. Aber wenn wir zu beschreiben haben, in welcher Weise Gott die neue Persönlichkeit wirkt, können wir doch nicht dieselben Ausdrücke gebrauchen, ohne in die Gefahr der Unklarheit zu verfallen.

Allerdings ist die Erneuerung des biblischen Sprachgebrauchs in der neuesten Theologie mit Entschiedenheit und geistvoll versucht. Daß nicht des Menschen natürliche Kräfte, auch nicht die allgemeinen Wirkungen der göttlichen Weltregierung, die innere Veränderung des den weltlichen Zwecken zugewendeten und in Mißtrauen von Gott geschiedenen Menschen zu einem versöhnten Gotteskinde erklären, — daß auch die bloße äußere Zugehörigkeit zur Kirche nicht dafür bürgt, das wird natürlich nicht geleugnet. Aber man möchte sich mit der Aussage begnügen: Christus wirkt diese Veränderung, Christus, wie er uns im Zusammenhange seines Heilswerkes als Offenbarung des gnädigen Vaterwillens Gottes entgegentritt.

Gewiß ist die Antwort richtig. Aber sie ist nicht wissenschaftlich, sondern rhetorisch formuliert. Was von Gottes Seite diese Veränderung bewirkt, ist zweifellos Christus, d. h. die Art, wie Gott uns in Christus entgegentritt. Es ist wirklich die im Heilswerke uns berührende Persönlichkeit Jesu, die uns „umschafft“. Aber das geschieht doch nicht durch unmittelbare Berührung mit seiner Persönlichkeit. Gerade die hier maßgebenden Theologen wollen von einer Wirkung des Verklärten auf die Seele zu ihrer Bekehrung ebenso wenig wissen wie unsere rechtgläubige Schultheologie. „Christus“ tritt uns in christlichen Persönlichkeiten, im Evangelium, im Sakrament entgegen, d. h. er berührt uns durch den verklärten, geistgewordenen Inhalt seiner in ihrem Werke aufgeschlossenen Persönlichkeit. Das aber nennt die Theologie nach dem vierten Evangelium den h. Geist, der „von dem nimmt, was Jesu ist, ihn verklärt, an ihn erinnert und in alle Wahrheit führt“. Es handelt sich nicht um eine geheimnisvolle Geistesmacht Gottes, aber auch nicht um die Persönlichkeit Jesu im eigentlichen Sinne des Wortes. Es ist der Geist, in dem uns der Herr selbst auf Grund seines Werkes naht, durch den Gott in der Persönlichkeit die Umwandelung hervorruft. Ihr Ziel ist die Gemeinschaft

mit dem lebendigen Herrn in diesem Geiste. — Natürlich kann man sagen, daß Christus in diesem Geiste auf uns wirkt. Der Geist wirkt ja eben, indem er uns den Herrn nahe bringt, d. h. niemals anders als durch das Evangelium von Christo. Er wirkt erst, wo der Mensch unter die Einflüsse dieses Evangeliums [1]) gekommen ist. Die Berufung [2]), durch die das geschieht, ist die Voraussetzung seines Wirkens. Darum kann von diesen Vorgängen nur geredet werden, nachdem von dem Heilswerke und von der Kirche geredet ist. Aber es ist doch, dogmatisch geredet, nicht Christus, sondern der Geist Gottes als Geist Christi, der den Geist des Menschen überwindet. Was wir ethisch als bußfertige und gläubige Annahme der Gnadenbotschaft erleben, das hat der Glaube als Gnadenwirkungen Gottes durch den Geist zu erklären, in dem Christus den Herzen naht. Und daran ändert die Thatsache nichts, daß unter normalen Verhältnissen in der Kirche Christi dieser ganze Prozeß ebenso gut immer schon vorausgesetzt wird, wie er ein immer neu werdender ist. Denn der Glaube muß doch auch das in diese Geisteswirkungen einordnen, was der Christ als ein ihm geschenktes Gut vorfindet, ohne es persönlich bewußt empfangen zu haben.

Die versöhnte Menschheit des Gottesreiches ist in Jesu Person verwirklicht und in seinem Geiste zur Ausbreitung befähigt, und sie hat in den Jüngern schon ihre Ausbreitung begonnen. Ihr steht die natürliche Menschheit gegenüber, wie auf dem Naturgebiete der Weltstoff dem göttlichen Schöpfergedanken. Hier wie dort ist es der Geist Gottes, der lebenzeugend den göttlichen Zweckgedanken verwirklicht. Aber hier ist es nicht der Geist als der natürliches Leben zeugende, sondern der h. Geist Christi, der ethisch-geschichtlich gottmenschliches Leben hervorruft. Hier wie dort wird das einzelne Leben nur im Zusammenhange des Organismus und nach seinen Gesetzen hervorgerufen. Aber hier heißt der Organismus nicht Natur, sondern Kirche. Seine Gesetze sind

1) Wozu hier die Sakramente einfach mit gerechnet werden.

2) Versetzung der Persönlichkeit durch Gottes Weltregierung nach seiner Erwählung in den Kreis, in dem das Evangelium wirksam ist.

die des ethisch-religiösen Lebens. Seine Lebenskräfte die Gnadenmittel.

7) Wir haben weiter zu fragen, wie die Dogmatik dieses Wirken des h. Geistes zu denken hat. Dabei ist von vornherein der Wahn abzuweisen, als ob die Art des göttlichen Wirkens selbst in menschlicher Weise beschrieben werden könnte. Sie bleibt wie Gottes Schöpferwirken ein Geheimnis. Nur seine Wirklichkeit kann die Dogmatik behaupten. Ebenso entschieden aber muß es vom Standpunkte des Christentums als unzulässige Abschwächung zurückgewiesen werden, wenn man in dem Wirken des h. Geistes nichts anderes sieht, als was wir auch sonst bei dem Eindrucke menschlicher Worte auf Vernunft und Willen erfahren. Der ethischen Erscheinung nach wird allerdings beides durchaus gleichartig sein. Aber der Glaube sieht in dem Eindrucke, den das Evangelium macht, die souveräne Macht des Geistes Gottes über den für ihn geschaffenen Geist, und erklärt daraus, daß etwas der natürlichen Klugheit Unglaubliches, und die natürliche Gerechtigkeit Richtendes hier Gewalt über die anders gerichtete Persönlichkeit gewinnt. Was die Erfahrungsbeobachtung als ein ethisch verständliches Wirken der Wahrheit und Liebe in Jesu Worten und Werken beurteilt, das ist für den Glauben — freilich nur für ihn — ein Verwandeln der menschlichen Seele durch die Herrschermacht des Geistes Gottes.

Beide Seiten des Prozesses dürfen am wenigsten als nebeneinander herlaufend gedacht werden. Es handelt sich nicht um menschliche psychologisch verständliche Eindrücke des Evangeliums, und daneben um wunderbar geheimnisvolle Wirkungen des h. Geistes unmittelbar auf die Seele, gewissermaßen wie auf eine hinter ihren Thätigkeiten stehende Substanz. Sondern dasselbe, was als Eindruck des Evangeliums auf die Seele nach ihren Gesetzen empfunden wird, das versteht der Glaube als Machtäußerungen des Geistes Gottes, der im Evangelium wirkt. Oder anders ausgedrückt: das Evangelium hat diese einzigartige Wirkung auf die Seele, weil uns in ihm der Geist Christi naht, und im Geiste Christus, und in Christus Gott. — Und auch nicht so ist der Vorgang zu verstehen, als ob die h. Schrift, weil sie als solche einst

„inspiriert“ ist[1]), das widerstrebende Herz überwände, sondern sie thut es, weil in ihr (im Evangelium) Christus in seinem Geiste uns naht. Das war vielleicht die richtige dogmatische Absicht, wenn die lutherische Dogmatik auf Anlaß des Rathmannschen Streites meinte, eine Wirkung des h. Geistes auf die Seele neben der Wirkung der h. Schrift festhalten zu müssen, weil ja die Schrift nicht immer und bei allen ihre Wirkung übe. Aber der Ausdruck selbst ist unrichtig. Die Frage, warum die h. Schrift nicht immer wirkt, werden wir mit der Conf. Aug. in das Gebiet der göttlichen Prädestination verweisen (I, 5 ubi et quando visum est Deo). An Wirkungen des h. Geistes auf die Seele aber werden wir immer und überall glauben, wo das Evangelium auf Seelen trifft, die ihm in geeigneter Verfassung entgegentreten. — Diese Wirkungen decken sich durchaus nicht mit der Schönheit, inneren Wahrheit, Glaubwürdigkeit und Gedankenfülle der h. Schrift[2]). Aus ihnen könnte immer nur eine fides humana entstehen. Es ist vielmehr der göttliche Inhalt des Evangeliums, die im Geist uns entgegentretende Persönlichkeit Christi, der in ihm das Gewissen und Herz berührende Heilswille Gottes, wodurch der Geist diese Wirkungen übt. Sie sind an das Evangelium gebunden. Denn etwas geschichtlich offenbar Gewordenes kann nur in der Form verständlicher Mitteilung an die Seele gelangen und nur in vernünftiger Willensbethätigung angeeignet werden. Jede Abschwächung dieser Überzeugung ist von der lutherischen Dogmatik immer als „Schwärmerei“ empfunden[3]). Und scheinbare Ausnahmen erweisen sich bei näherer Betrachtung als Mißverständnisse. Weder ist je ein nichtchristlicher Mensch christlich geworden, ohne daß ihm Jesus persönlich oder das Evangelium von ihm entgegen getreten wäre. Noch wird in der christlichen Kirche ein Getaufter

1) Das würde nur für ihre Bedeutung als maßgebende Norm theologischer Erkenntnis entscheiden.

2) Wer nur auf sie sieht, der kann der Wirkung des Evangeliums immer nur einen relativen Vorzug vor anderen edlen menschlichen Einflüssen zugestehen.

3) In der Fiktion eines Glaubens der Kinder bei der Taufe reagiert diese Überzeugung gegen einen Rest von unevangelischer Lehrbildung.

Digitized by Google

seines Christentums persönlich teilhaftig, ohne daß das Evangelium an ihm wirkte.

So wird freilich die eigentümliche Art selbst, in der der h. Geist wirksam ist, eine an sich unerklärbare bleiben. Aber es wird darum nicht weniger fest stehen, daß er in der Seele nur in der Weise wirken kann, wie überhaupt Wandlungen des Urteils und dadurch des Willens in ihr hervorgebracht werden. Also 1) sicher nicht in der Weise einer zauberischen Naturwirkung ohne Beteiligung der Vernunft und des Willens, 2) nicht durch die bloße Erweiterung der theoretischen Erkenntnis, also durch Mitteilung von Kenntnissen, die ja völlig außer stande sind den Willen umzuwandeln. Er kann nur durch eine Beeinflussung der „praktischen" Vernunft wirken, die durch den Eindruck von Gütern hervorgerufen wird, und dann eine neue Beurteilung der Ziele der Persönlichkeit und ihrer Lebensbedingungen in sich schließt. Und diese bringt immer auch eine neue Richtung des Personwillens mit sich. Der Eindruck der göttlichen Art des im Evangelium, resp. in Christo, an uns herantretenden neuen Lebens ist es, durch den der h. Geist diese Wandlung hervorruft. So kann man seine Wirkung als „Erleuchten" und „Erwecken"[1]) beschreiben. Einfacher freilich ist es zu lehren, daß der h. Geist das Urteil der Persönlichkeit über den wahren Zweck ihres Lebens und damit die Richtung des Personwillens umwandelt. Die Frage, wie sich des Menschen vernünftige Freiheit zu der durch sie wirkenden göttlichen Thätigkeit verhält, ist auf diesem Gebiete nicht anders zu beantworten, als auf dem der Regierung und Vorsehung überhaupt. So lange und soweit es sich darum handelt, den alten Menschen zum neuen umzuwandeln, ist es ein Wirken des Geistes auf die Persönlichkeit (gratia applicatrix). Soweit der Christ schon als neuer Mensch dieses Wirken empfindet, ist es eine Lebensäußerung des Geistes in der Persönlichkeit (inhabitans). Aber beides ist empirisch nicht voneinander zu scheiden.

8) Den Besitz des in Christus der Gemeine der Gläubigen ge-

---

1) Ich sage nicht illuminatio und conversio, weil ich das letztere Wort anders verwende.

gebenen Heils giebt der h. Geist der einzelnen Seele nur, indem er in ihr die Vorgänge hervorruft, von denen die Schultheologie als von poenitentia im weiteren Sinne, oder von Reue und Glauben handelt. Natürlich sind diese Vorgänge in erster Linie Gegenstände ethischer Betrachtung. Die Ethik hat zu beschreiben, wie sie als menschliche Willensbethätigungen verlaufen müssen, wenn ein gesundes Christenleben entstehen und bestehen soll. Aber auch die Dogmatik hat von ihnen zu reden, wenn auch nur grundsätzlich. Sie hat die Überzeugung auszudrücken, daß 1) Reue und Glauben im christlichen Sinne nicht von dem Menschen erzeugt, sondern nur durch den h. Geist in ihm geweckt werden können, und daß 2) der h. Geist niemals christliches Heil hervorruft, ohne diese menschlichen Seelenthätigkeiten zu erzeugen, daß also niemand das Recht hat, an erfolgreiche Gnadenwirkungen des Evangeliums in sich zu glauben, ohne daß Reue und Glauben in ihm erzeugt würden.

Wir können bei dieser Betrachtung die Vorfrage nicht umgehen, ob die Dogmatik nur das religiöse Erleben des in der Christenheit heranwachsenden Menschen zu beschreiben hat, oder auch (in abstracto) die Vorgänge im natürlichen Menschen, der zum Christen wird. Prinzipiell hat gewiß Ritschl recht, wenn er es ablehnt, die christliche Glaubenslehre durch die Rücksicht auf den „rohen, gemeinen Mann, der erst zur Wiedergeburt geführt werden soll", bestimmen zu lassen. Mag man mehr an Wirkungen der Taufe, oder an die erziehenden Einflüsse des christlichen Gemeinlebens denken, jedenfalls findet sich der Christ, wenn das Evangelium an seine bewußte Persönlichkeit sich zu wenden beginnt, erfahrungsmäßig immer schon unter dem Eindrucke der Person Jesu und im Besitze eines gewissen Vorurteils für den „Glauben". Die Bekehrung von Menschen, die vorher völlig fremd oder feindlich dem Evangelium gegenübergestanden haben, ist für unsere Erfahrung durchaus eine Ausnahme. Und die Glaubenslehre, die ja die Heilserfahrungen der Glieder der Gemeine ausdrücken will, hat gewiß nicht die Aufgabe, künstlich Voraussetzungen zu schaffen, die innerhalb der Gemeine im allgemeinen keinen Anhalt haben. Es erscheint ja als der Grundfehler des Methodismus, daß er ein von Ausnahmen aus gewonnenes Schema zur allgemeingültigen Norm der Christenerfahrungen machen will.

Digitized by Google

Aber näher betrachtet, kann die Frage doch nicht einfach in diesem Sinne entschieden werden. Der Christ kann seinen Glauben an die ihm widerfahrene Gnade nicht vollständig ausdrücken, wenn er nur die Heilserfahrungen, die er bewußt als Glied der Gemeine erlebt hat, glaubend als Wirkungen des h. Geistes erkennt. Er muß doch auch das, was er wegen seiner Zugehörigkeit zur Kirche immer schon als seinen Heilsbesitz vorgefunden hat, nicht aus sich und seines natürlichen Willens Art und Verdienst ableiten, sondern aus denselben Wirkungen desselben Geistes, die seiner Persönlichkeit in der Gemeine schon gleichsam einen geistigen Mutterschoß zubereitet haben [1]). So ist doch auch er mittelbar an den Erfahrungen mit beteiligt, die unmittelbar allerdings nur von dem gemacht werden, der vorher ganz fremd dem Evangelium gegenübersteht. Es gilt „wer hat mich vorgezogen"?

Die alte Dogmatik bezeichnete den ganzen Vorgang ursprünglich als poenitentia, die in contritio und fides verläuft. Der Sprachgebrauch hat sich nicht bewährt, schon weil er, aus dem Gegensatze gegen das Bußsakrament erwachsen, zu enge Voraussetzungen für das Verständnis des Heilsprozesses mit sich brachte. Viel eher könnte man das Ganze als fides bezeichnen, in der die poenitentia (contritio) mitgesetzt sei. Dazu ladet nicht bloß der Sprachgebrauch bei Paulus und Johannes ein, sondern auch das, was der Christ der Regel nach erlebt. Das Evangelium weckt als solches das Vertrauen auf die sündenvergebende Gnade Gottes in Christus, d. h. den Glauben. Damit aber weckt es unmittelbar auch den Schmerz über das, was Christus widerstrebt, und die Sehnsucht nach voller innerer Gemeinschaft mit dem in Christus offenbarten Gotteswillen. Und erst diese Reue ist wirklich die heilbringende, die der h. Geist in uns hervorrufen will, während, was wir sonst als Reue empfinden, unzusammenhängend, unwirksam, mehr oder minder unser eignes vergebliches Mühen ist. Auch in Luthers ursprünglichen Gedanken ist diese Anschauung höchst lebendig. Das ist Herrmann, trotz der sonst vielfach begründeten Einwendungen von Lipsius, durchaus zuzugeben. Und dem widerspricht

1) Geistige Atmosphäre. Einflüsse besonderer Persönlichkeiten.

die Thatsache nicht, daß die Bekehrung weltlich gerichteter Volksmassen (wie sie für Johannes den Täufer und Jesus als Aufgabe gesetzt war) mit einer Erschütterung der Zufriedenheit in den eitlen Lebenszwecken beginnen muß, oder daß die Ethik natürlich die μετάνοια als die eigentliche Gestalt des Prozesses zu beschreiben hat, durch den das Subjekt der christlichen Ethik zustande kommt. Denn die Dogmatik wird dadurch nicht berührt. Sie hat es weder mit einer durch eigene Anstrengung erzeugten Buße, noch mit einem Glauben zu thun, den sich die Seele durch ein sacrificium intellectus oder durch besondere Disziplinierung des Erkenntnislebens abnötigt. So könnte man in der Dogmatik vom Glauben allein reden, als dem die Buße in sich tragenden, und die Beschreibung der „Buße" als solche der Ethik überlassen.

Aber damit wäre doch die Vollständigkeit der dogmatischen Behandlung dieses Gebietes gefährdet. Auf keinen Fall dürfte man an eine zeitliche Priorität des Glaubens gegenüber der Buße denken. Der Glaube, den der h. Geist hervorruft, ist nie in irgendeinem Zeitmoment ohne das Element der Buße denkbar. Er wäre ja sonst ein lügnerischer und seelenmörderischer Glaube. Ebenso wenig wirkt der h. Geist jemals Buße, ohne das Element des Glaubens. Sie wäre unfruchtbar und triebe zur Verzweiflung. Also könnte es sich immer nur um eine logische Priorität handeln. Und da geht gewiß in der Erfahrung des Christen der Glaube bestimmend voran. Aber wenn der Christ auf das sieht, was doch auch seinen Erfahrungen prinzipiell zugrunde liegt und sie erklärt, und was die wirklich erleben müssen, die als vorher völlig Fremde die Wirkungen des Christentums zuerst erfahren, dann wird er die schmerzliche Erschütterung der früheren Befriedigung in den weltlichen Zwecken als das den Anfang des Heilsprozesses Bestimmende ansehen müssen. Denn ohne diese Voraussetzung ist ein Glaube an die verzeihende Gottesgnade ja überhaupt nicht verständlich. So wird die Dogmatik beides als zeitlich ungetrennt und innerlich verbunden zu schildern haben. Der Prozeß beginnt als Buße, die den Glauben in sich trägt, und wird immer mehr zum Glauben, der Buße erzeugt.

Der im Zusammenhange der Kirche erwachsende

Digitized by Google

Mensch erlebt die Buße der Regel nach als die sein ganzes Christenleben bis zum Tode begleitende und die eine notwendige Seite desselben bildende schmerzliche Abkehr von den weltlichen Zwecken, die ihn von Natur beherrschen, und damit zugleich als sehnsuchtsvolles Verlangen nach voller Harmonie mit dem ihm in Christus offenbar und personbestimmend gewordenen göttlichen Zwecke. In diesem Sinne, wenn auch falsch und mechanisch, war ja auch die mittelalterliche Bußpraxis gedacht, an die sich zunächst die Lehre der lutherischen Kirche polemisch anschloß. Und an dem klaren Betonen dieses Gesichtspunktes hängt die gesunde Praxis des christlichen Lebens gegenüber der methodistischen künstlichen Steigerung von Ausnahmsfällen zur Regel und gegenüber dem unwahren Erzeugen gesteigerter religiöser Stimmungen durch eigene Anstrengung. In diesem Sinne ist die Buße einfach ein notwendiger Bestandteil der durch den Glauben bestimmten neuen Lebensrichtung. Der h. Geist erzeugt sie in der Botschaft von Christus. Sie ist schlechterdings nicht eine Leistung, die der Mensch sich abzuringen hätte und deren Quantität und Qualität seine Heilsgewißheit trüge, oder gar einen Anspruch auf Sündenvergebung für ihn begründete [1]). Sie ist ein Werk des h. Geistes. Und er bewirkt sie durch das Evangelium, im weiteren Sinne des Wortes, in welchem es auch den in Christus uns entgegentretenden vollkommenen Gotteswillen mit umfaßt.

Der Christ hat keinen Grund, auf diesem Gebiete den Unterschied zwischen dem Evangelium im engeren Sinne und dem in der Botschaft von Christus mit enthaltenen geistigen Gesetze wirksam werden zu lassen und einem von beiden allein die Erweckung der Buße zuzuschreiben. Wohl wecken die Schönheit und Seligkeit wie die Heiligkeit und Unbeugsamkeit des in Christus offenbar werdenden Gotteswillens in ihm Sehnsucht und Schmerz. Also der h. Geist wirkt durch das geistige Gesetz die immer neue Buße in ihm. Und er weiß, daß die Predigt vom Kreuze Christi nicht bloß Evangelium ist, sondern auch die höchste Offenbarung des Ge-

1) Die Abweisung der Unterscheidung von attritio und contritio in den Bekenntnissen drückt hier den konfessionellen Gegensatz am deutlichsten aus.

Digitized by Google

richts über die Sünde der Welt und das vollkommenste Ideal der Willensrichtung, die Gott fordert, also Gesetz. Aber diese Seite der Botschaft von Christus tritt nie ohne die andere an ihn heran, ohne die Evangeliumsbotschaft von der sündenvergebenden Gottesliebe. Und wie überhaupt Gottes Güte zur Buße führen soll (Röm. 2, 4), so heißt es auch von der Gnade Gottes in Christo, daß sie „züchtigt" (Tit. 2, 4), also eine fortwährende schmerzliche Reinigung des Lebens wirken soll. So würden wir zunächst sagen: der h. Geist wirkt die Buße auf Grund des Heilsglaubens durch das Evangelium im weiteren Sinne des Wortes, zwar vorwiegend insofern dieses Evangelium die Offenbarung des Willens Gottes, also das verklärte Gesetz, in sich enthält, aber auch sofern es Evangelium im engeren Sinne ist. Und je „christlicher" der Christ wird, desto ausschließlicher wird es die Botschaft von der Gnade Gottes sein, die seine Buße weckt, und desto mehr wird sie aus knechtischer Furcht zu kindlichem Schmerze werden.

Aber der Christ versteht im Glauben als den letzten Grund dieser seiner „christlichen Buße" eine grundsätzliche Buße, von der er freilich persönlich nur in Ausnahmefällen eine Erfahrung gewinnt, die aber überall da zur Erscheinung kommt, wo ein bisher der Welt persönlich Hingegebener zu seinem Heile mit der Botschaft von Christus in Berührung tritt: „die grundsätzliche Abwendung von der Welt, die bisher die Persönlichkeit befriedigt und beherrscht hat". Diese ist doch der eigentliche Inhalt dessen, was auch in der beständigen Buße des Christenlebens zum Ausdruck kommt, natürlich nicht als ob es der Zeit nach den einzelnen bestimmten Bußempfindungen wie ein Einzelvorgang voranginge, sondern als das in ihnen zur Erscheinung kommende Prinzipielle, wie „der Ton in den einzelnen Tönen" [1]). Ohne Verständnis dieser prinzipiellen Abwendung der Person von den falschen Zwecken zu dem Zwecke Gottes wäre die „christliche" Buße im Sinne der Dogmatik ungenügend beschrieben.

Auch in diesem Sinne wird die „Buße" durch den h. Geist vermöge des Evangeliums im weiteren Sinne geweckt [2]).

1) Augustin, Konf.

2) Die durch weltliche Motive bestimmte Persönlichkeit kann nicht zugleich selbst die sich von ihnen abkehrende sein.

Denn solange etwas anderes sie weckt, mag es das Gesetz des Alten Bundes sein oder Ciceros Hortensius oder Kants kategorischer Imperativ, solange ist sie höchstens eine Vorstufe der wahren Buße, und es ist nicht der h. Geist Christi, der sie weckt. Aber ebenso gewiß ist es genauer gesagt das „Gesetz“ im Evangelium, das sie wirkt. Denn der Glaube an die Sündenvergebung ist ja unmöglich, solange nicht das Bedürfnis solcher Vergebung durch den Eindruck des unseligen Abstandes der eigenen Persönlichkeit von Jesu Person und seinem sittlichen Ideal zum Bewußtsein gekommen ist. Etwas von „Glauben“ wird freilich auch in ihr immer vorausgesetzt werden müssen. Ohne den Glauben an Gott und die sittliche Richtung seines Willens gegenüber den Menschen (Hebr. 11, 6) kann es wohl Ekel vor dem Genusse, Weltschmerz und weltliche Traurigkeit geben, aber keine „Buße“. Aber das ist nicht der Glaube im Sinne der christlichen Dogmatik, und er richtet sich nicht auf das Evangelium. Im rechtfertigenden Glauben des Christen aber wird diese Buße immer als selbstverständliche schon vorausgesetzt. Sonst wäre er oberflächlicher Selbstbetrug oder unverstandener Aberglaube. Von der Unseligkeit, die der natürliche Mensch gegenüber der Heiligkeit und Seligkeit Jesu empfindet bis zu dem kindlichen Schmerze des begnadigten Christen über die Mängel seines Christenstandes wirkt der h. Geist die Buße, — und er wirkt sie durch das Evangelium im weiteren Sinne, zuerst sofern es das „Gesetz“ darbietet, aber dann immer entschiedener, sofern es Gnadenbotschaft ist. Aber bis zur Vollendung des Menschen kann der h. Geist christliches Heil nicht wirken, ohne Buße zu erwecken.

Der h. Geist verwirklicht das Heil in der Persönlichkeit, indem er den Glauben in ihr hervorruft, d. h. das Vertrauen zu der in Christus unsere Sünden vergebenden Vaterliebe Gottes. Nur in dieser Gestalt als fides justificans hat die Dogmatik den Glauben zu berücksichtigen. Was er als That der Seele im Gegensatze zu täuschenden Nachbildungen ist, und wie er das Prinzip des neuen Lebens wird, das hat die Ethik zu beschreiben. Die Dogmatik betont nur, daß er im Unterschiede von jeder aus menschlichen Beweggründen entstandenen fides historica und von jedem Bejahen kirchlicher Ansichten, das der Mensch sich selber abnötigt,

Digitized by Google

eine Wirkung des Geistes Gottes (resp. der Person Christi, die in diesem Geiste uns berührt) auf die Seele ist vermittelst der Gnadenbotschaft Gottes, also hervorgerufen durch Überzeugung der praktischen Vernunft und dadurch des Willens. Sein Charakter ist fiducia. Und er kann in der Seele nur als ihr persönliches Vertrauen zu der ihr in Christus geltenden Gottesliebe entstehen (fides specialis)[1]. Er kann nur durch die königliche Macht der göttlichen Liebe, durch den Eindruck des höchsten Gutes bewirkt werden. Denn „menschliche" Überredungen oder Erwägungen würden an dem Mißtrauen des natürlichen Herzens unwirksam werden müssen[2]. Indem der h. Geist im Evangelium Christus und in Christus die Liebe Gottes an das Herz herantreten läßt, weckt er dieses Vertrauen. Und wo es geweckt ist, da ist auch das Gnadenverhältnis zu Gott wirklich geworden (certitudo salutis). So ist es der Glaube selbst, der die Rechtfertigung zur Wirklichkeit macht.

Der Christ, der sich in der Kirche normal entwickelt, gewinnt niemals die Erfahrung von dem ersten Erwachen dieses Glaubens. Wenn er zum Bewußtsein kommt, wird er sich auf Grund der Taufe des Gnadenwillens Gottes in Christus als eines ihm schon geltenden bewußt, und in dem kindlichen Vertrauen zu Eltern und Lehrern hat er immer schon, wenn auch noch halb unpersönlich, die fiducia gegenüber der Heilsbotschaft, wie eine geistige Atmosphäre, in der er atmet. Aber auch das alles muß er doch dogmatisch aus den glaubenweckenden Wirkungen des h. Geistes durch das Evangelium erklären. Die wirkliche Überwindung des natürlichen Unglaubens durch den h. Geist vermittelst des Evangeliums hält der Christ also als eine nur dem Glauben gewisse Voraussetzung fest. Eine Erfahrung von ihr wird um so mehr möglich, je mehr sich das Leben vorher im Gegensatze zum christlichen Heilsbewußtsein bewegt hat, und je unwirklicher und schattenhafter die Wirkungen der Kirche gewesen sind.

Daß der Glaube nur auf der Grundlage von notitia und

1) Unterschied von fides implicita, oder von dem Gehorsam gegen Satzungen der Kirchenlehre.

2) Der natürliche Mensch „kann nicht glauben".

Digitized by Google

assensus durch das Evangelium geweckt werden kann, versteht sich von selbst. Denn eine Botschaft wirkt nur, wenn sie gehört und zustimmend angenommen wird. Um so entschiedener aber ist zu betonen, daß notitia und assensus nicht bloß nicht schon der volle Glaube, sondern überhaupt noch gar kein Glaube sind im dogmatischen Sinne. Sie können vorliegen, auch wenn der Mensch, indem er theoretisch, auf Grund von menschlichen Erwägungen, die Botschaft ohne Widerspruch hört, doch überhaupt gar kein persönliches Vertrauen zu dem Gott empfindet, der in Christus seine Seligkeit will, also wenn der h. Geist überhaupt keinen Glauben in ihm weckt. Der assensus, welcher religiös wertvoll ist, entsteht erst, wenn die fiducia wirklich geweckt ist. Und dann schließt er keineswegs, wie die bloß theoretische Zustimmung, das unbedingte Fürwahrhalten aller geschichtlichen Bestandteile des Evangeliums ein. Auch wer sich z. B. vielen Erzählungen des „Evangeliums" gegenüber kritisch verhält, kann doch die volle Überzeugung von Gottes Gnadenwillen in Christus im Herzen tragen, und darum auch die wahre „Zustimmung" zu dem Inhalte des Evangeliums. Das klare dogmatische Verständnis dieses Gebietes ist die Vorbedingung für jede gesunde Weiterentwickelung der evangelischen Theologie.

Wenn der h. Geist die fiducia durch das Evangelium geweckt hat, dann hat er sein Werk an der Seele vollendet. Sie ist in den Besitz des Heils eingetreten. Aber weil das Seelenleben kein mechanisch beharrendes ist, muß der h. Geist bis zum Tode immer neu wie die Buße so auch diesen Glauben durch das Evangelium erzeugen gegenüber dem Schein der Welt und dem Unglauben des natürlichen Herzens. Der Christ erfährt das Wirken des h. Geistes an sich als ein Werk ohne Anfang und ohne Ende.

9) Die letzte Frage unsres Lehrstückes wird lauten, was denn nach evangelischer Glaubensüberzeugung der h. Geist der Persönlichkeit zueignet, wenn er, erleuchtend und erweckend, durch das Evangelium in der Seele Buße und Glauben hervorruft?

Als irreführend müssen wir die Antworten bezeichnen, die Wiedergeburt und neues Leben als die zwei Güter, um die es sich handelt, nebeneinander stellen. Es giebt keinen Zeitraum

Digitized by Google

des Christenlebens, in dem das neue Leben nicht auch schon Besitz des Christen wäre. Und er besitzt das neue Leben bis zum Tode nur als ein immer neu werdendes und anfangendes, also mit den Merkmalen der Wiedergeburt. Wer beides nebeneinander stellt, der muß entweder die Wiedergeburt als bloße Voraussetzung seiner wirklichen christlichen Erfahrungen betrachten, etwa sie in die Taufe zurückverlegen. Dann hätte die Dogmatik überhaupt nicht von ihr zu handeln Oder er muß das neue Leben zum bloßen Ideale abschwächen, das er nur in Hoffnung zu verstehen vermag. Die Dogmatik kann nur von der Wiedergeburt reden, aber so, daß das neue Leben, als stets neu geboren und gestärkt, in ihr immer schon vorhanden gedacht wird. Ebenso unzweckmäßig ist es, die Heiligung neben die Wiedergeburt zu stellen. Die Heiligung, soweit sie in die Dogmatik gehört, ist nichts als die Wiedergeburt selbst, die bis zum Tode durch den h. Geist gewirkt wird. Alles, was sonst von der Heiligung zu sagen ist, gehört in die Ethik, die natürlich ihrerseits die Gnadenwirkungen Gottes, die dem christlichen Handeln zugrunde liegen, einfach voraussetzt.

Weder die Bibel noch der kirchliche Sprachgebrauch geben uns streng genommen das Recht, einen bestimmten Ausdruck für das, was der h. Geist der Persönlichkeit zueignet, als in der Dogmatik allein berechtigt anzuwenden. Gewiß kann es sich um nichts anderes handeln, als um das, was Jesus für die Gemeine prinzipiell gewonnen hat. Und es kann natürlich nicht die Meinung sein, daß Gott außer dem einen in Christus für die Gemeine der Gläubigen geltenden Gnadenratschlusse noch einen besonderen gegenüber der einzelnen Persönlichkeit faßte. Der h. Geist verändert nicht Gottes Stellung zu dem Menschen, sondern des Menschen Stellung zu Gott. Aber es handelt sich doch auch keineswegs nur darum, daß dem Menschen etwas zum Bewußtsein gebracht würde, was er in Wahrheit schon vorher besessen hat. Vielmehr besitzt er es abgesehen von diesem Wirken des h. Geistes an ihm überhaupt noch nicht. Die in Christus verkündigte Gnadenstellung Gottes zu den Menschen gilt dem Einzelnen doch in Wirklichkeit nicht, sofern er weltlich gerichtet bleibt, sondern nur sofern er aufhört, ein natürlicher Mensch zu sein. Bis dahin ist er thatsächlich von

Digitized by Google

Gott geschieden und steht unter dem Gerichte. Indem also der h. Geist Buße und Glauben erweckt, macht er den Menschen der Gnade Gottes gegen die Sünden erst teilhaftig; denn er macht ihn zum Gliede der Menschheit, für welche sie gilt. Und das vermöchte der Mensch nicht aus „eigener Kraft und Vernunft", und nicht durch Hilfe der Menschen und ihrer Weisheit. Der h. Geist bewirkt es in ihm durch das Evangelium. Gewiß ist alles das zuletzt in Gottes Erwählung begründet. Aber diese Erwählung vollzieht sich eben durch das Heilswirken des Geistes Gottes und Christi.

Dem werden auch die Theologen nicht widersprechen, die dem getauften Kinde schon den wirklichen persönlichen Besitz der christlichen Heilsgüter zusprechen. Denn sie müssen dann das Heilwirken des Geistes eben in diesem Sakramente konzentriert denken, das ja auch in dem „Worte" seine sakramentale Kraft hat. Wer aber folgerichtig evangelisch denkt, der kann in der Taufe dem Kinde nur das Anrecht auf diese Güter übertragen denken. Und er wird das, was der h. Geist in der Taufe wirkt, mit seinem durch das ganze Leben hindurch sich vollziehenden Wirken als Einheit zusammenfassen.

Was der h. Geist der Persönlichkeit giebt, indem er Buße und Glauben in ihr erweckt, das werden wir, vom biblischen Sprachgebrauche geführt und nach der Natur der Sache selbst am besten durch das Wort „Wiedergeburt" oder „Neuschöpfung" ausdrücken, wofür man freilich von einem umfassenderen Gesichtspunkte aus ebensowohl die Worte „zur Persönlichkeit machen" und „Vollendung der Schöpfung" gebrauchen könnte. Denn es handelt sich doch ohne Zweifel darum, daß der natürliche Mensch (der als solcher noch kein wahrer Mensch, noch keine wirkliche Persönlichkeit ist) zum „geistigen" Menschen wird, und damit zur Persönlichkeit, wie er es als Mensch nach Gottes Schöpferwillen sein soll.

Nun läge es der lutherischen Theologie nahe, mit dem Worte „Wiedergeburt" das Wort Rechtfertigung einfach synonym zu gebrauchen, das ja nach Luther Leben und Seligkeit mit einschließt. Die „Rechtfertigung", so wie die Theologie der Reformation sie faßt, setzt den Menschen in den vollen Besitz des neuen Ver-

Digitized by Google

hältnisses zu Gott, welches Christus verwirklicht hat. So scheint sie als Bezeichnung des ganzen Gebietes zu genügen. Und es ist jedenfalls irreleitend, wenn die späteren lutherischen Dogmatiker dieser justificatio die conversio vorangehen lassen, wenn auch nur prinzipiell, nicht zeitlich. Denn nicht der „Bekehrte" wird als solcher gerechtfertigt; sonst hinge unsere Heilsgewißheit von der Erfahrung der Bekehrung ab. Zwar soll die Bekehrung bei diesen Lehrern die Erzeugung des Glaubens bezeichnen, dem dann die Rechtfertigung zuteil werden kann [1]). Aber der h. Geist wirkt nicht durch das Evangelium erst den Glauben und dadurch dann die Rechtfertigung. Sondern indem die im Evangelium dargebotene Sündenvergebung Vertrauen hervorruft, ist sie für den Menschen auch verwirklicht. Der Glaube ist der der Rechtfertigung durch Gott entsprechende Vorgang in der Seele. So könnte man geneigt sein zu lehren: „Der h. Geist, indem er den Glauben hervorruft (in welchem die Buße mit gesetzt ist), wirkt die Wiedergeburt, die nichts anderes ist als die Rechtfertigung (in der die Bekehrung notwendig mit enthalten ist). Dann würde der ordo salutis sich inhaltlich mit der justificatio per fidem decken.

Aber gegen diese Lehrweise muß schon der Gedanke an das Heilswerk Christi einnehmen. Er hat doch die Versöhnung der Gemeine nur bewirkt, indem er sie aus der „Welt" erlöst, d. h. zur Gemeine des Reiches Gottes macht. So kann auch dem einzelnen die Versöhnung nicht zugeeignet werden, außer indem er zugleich der Erlösung teilhaftig wird. Ohne Zweifel muß die Zueignung der Versöhnung als das Übergeordnete erscheinen. Denn im Evangelium wird die Gnade Gottes in Christus dem Menschen frei geboten. Aber zeitlich müssen beide Vorgänge mit einander zusammenfallen. So scheint es mir dogmatisch angemessener, die Rechtfertigung nicht mit der Wiedergeburt zu identifizieren, sondern zu lehren: der h. Geist wirkt die Wiedergeburt durch Zueignung der Versöhnung (Rechtfertigung), indem er den Menschen zugleich in den Zusammen-

---

1) Die conversio im engeren Sinne soll die Erzeugung des Glaubens bezeichnen.

Digitized by Google

hang der Erlösung hineinstellt (Bekehrung). Die Betonung der Zusammengehörigkeit beider Wirkungen ist der notwendige Schutz gegen die Illusionen des Scheinchristentums. Ihre Unterscheidung beugt der Gefahr vor, den rein religiösen Charakter der Rechtfertigung zu verdunkeln.

Rechtfertigung nennen wir die Wirkung des h. Geistes, durch die er, Glauben in der Seele entzündend, die Persönlichkeit an dem Gnadenurteile Gottes Anteil gewinnen läßt, nach welchem er in Christus Sünder zur Gemeinschaft mit sich zuläßt, d. h. ihnen die Sünden vergiebt [1]). Und damit ist die andere Aussage im Grunde durchaus gleichbedeutend, daß Gott ihnen zum Vater wird und sie in ein Kindesverhältnis zu sich stellt. Denn die Vaterstellung Gottes zu dem Menschen ist da vorhanden, wo Sündenvergebung ist, und die Sündenvergebung ist selbstverständlich, wo diese Vaterstellung vorliegt. So halte ich es für besser, nicht von Sündenvergebung und Adoption, sondern von Sündenvergebung oder Adoption zu reden. Sobald der h. Geist den Glauben wirkt, ist der Mensch gerechtfertigt (Röm. 5, 1 ff.), und ein Gotteskind. Die Schuld seiner Sünde, so gewiß er nicht aufhört, sie im Gewissen selbst zu fühlen, existiert für sein Verhältnis zu Gott nicht mehr. Sie trennt ihn nicht von Gott und richtet ihn nicht mehr. Und das empfängt

---

1) Es ist leicht zu sehen, daß dieser Sprachgebrauch scheinbar von dem biblischen und kirchlichen abweicht. Als Subjekt der Rechtfertigung wird dort überall Gott gedacht, und zwar als der richtende und verzeihende, nicht als der im h. Geiste Christi wirkende. Und ohne Zweifel kann die „Rechtfertigung" (Sündenvergebung) von keinem anderen ausgehen. Aber die Abweichung ist nur scheinbar. Es handelt sich hier darum, daß das in Christo den sündigen Menschen (der Gemeine) geltende Gnadenurteil auf die einzelne Persönlichkeit Anwendung und Geltung für sie empfängt. Das geschieht, wenn man auf den Menschen sieht, indem er glaubt. Und so ist es durchaus zulässig, zu sagen: der Glaube rechtfertigt, wie er (Mark. 5, 34; 10, 52) „rettet". Denn nicht wegen des Glaubens, sondern durch ihn bewirkt Gott die Rechtfertigung. Der Glaube wird „zur Gerechtigkeit gerechnet". Wenn man auf Gott sieht (also dogmatisch redet), geschieht es, indem der h. Geist den Glauben durch das Evangelium weckt. Und so kann es keinerlei Bedenken haben, zu sagen, daß der h. Geist den Menschen rechtfertigt, indem er das rechtfertigende Gnadenurteil Gottes für ihn zur Geltung bringt.

ized by Google

er in Wahrheit, indem der h. Geist durch das Evangelium Glauben in ihm weckt. Er wird sich nicht bloß eines Gutes bewußt, das er von jeher besessen hat.

Wer sich in der Kirche Christi normal entwickelt, der findet allerdings seine Rechtfertigung immer schon als eine Thatsache vor. Er erlebt also nur, daß sie nach Zeiten des Zweifels stets wieder in sein Bewußtsein eintritt. Denn als Getaufter hat er von Anbeginn an das Recht, sich zu der Gemeine zu zählen, die „das unmittelbare Objekt der Rechtfertigung ist", d. h. zu der Gemeine der versöhnten Gotteskinder. Und er wird sich keines Zeitraumes erinnern, in dem er gegenüber früherer völliger Geschiedenheit von Gottes Liebe seine Rechtfertigung im Glauben erst erlebt hätte. Aber er weiß doch im Glauben, daß diese Rechtfertigung ihm nicht etwa als menschlicher Persönlichkeit schon gehörte oder von ihm verdient ist. Er glaubt an sie als an das Ergebnis der Wirkungen des h. Geistes in der Gemeine durch das Evangelium, zu dem ja auch die Taufe gehört. So kann er dogmatisch das verstehen, was allerdings zur Erfahrung nur da wird, wo ein Mensch aus dem früheren Unfrieden mit Gott durch den Glauben an das Evangelium zur Rechtfertigung gelangt.

Wenn man auf evangelischem Boden von einer Unio mystica reden will, so darf es jedenfalls nur im engsten Zusammenhange mit der Lehre von der Rechtfertigung geschehen. Wer die „wesenhafte Verbindung mit Gott" als eine besondere, etwa durch höchste Anstrengung asketischer Art zu erreichende Stufe der Heiligung ansähe, oder als besondere Erlebnisse, in denen der Christ seine Heilsgewißheit mit ungewöhnlicher Klarheit zu empfinden hoffen dürfte, der würde in die katholische Lehre vom Heile oder in schwärmerische Vorstellungen einbiegen. Unsere rechtgläubige Dogmatik kennt die Unio mystica nur als ein gemeinsames, in der Rechtfertigung selbst begründetes, religiöses Gut aller Gläubigen. Und so kann sie jedenfalls nicht Etwas sein, was ein Christ vor dem andern gefühlsmäßig erleben könnte und worin er eine Verbürgung für das Vorhandensein der Rechtfertigung zu besitzen glauben dürfte. Sie kann nichts anderes sein als eine Glaubensüberzeugung, die sich auf die Rechtfertigung gründet.

Digitized by

Nun hat es ohne Frage große Bedenken, die Lehre überhaupt weiter zu verwenden. Der Ausdruck Unio (mystica) stützt sich auf rednerisch gehaltene Ausdrücke und Bilder des Neuen Testaments, die im Grunde sämtlich nicht über ein wirkliches lebendig-persönliches Verhältnis der Gläubigen im h. Geiste zu Gott und ihrem Heilande hinausführen. Denn „das Wohnungmachen Gottes in den Gläubigen", „die der Ehe verwandte Gemeinschaft Christi mit der Gemeine, sein Wohnen und Ausgestaltetwerden in den Seinen", werden doch nirgends gegenüber mehr lehrhaften Ausdrücken scharf abgegrenzt, die nur von einer „Gemeinschaft im Geiste" reden. Die Formel selbst aber verleitet leicht dazu, an geheimnisvolle, naturartige, auf dem Gebiete der Empfindung liegende, Vorgänge zu denken, in denen eine Gemeinschaft mit Gott oberhalb des geschichtlich verständlichen und ethisch bedingten Christentums erlebt werden könnte. Oder sie legt es nahe, das eigentliche Wesen der Heilsgewißheit in ungewöhnlichen Gefühlszuständen zu finden. Beides aber würde die reformatorische Grundlehre entwurzeln und der Selbstqual eines künstlich gesteigerten religiösen Empfindungslebens mit seinen unvermeidlichen Rückschlägen die Thür öffnen. Und so wie die lutherische Scholastik das Lehrstück ausgebildet hat, ist es jedenfalls für die Dogmatik der Gegenwart ungeeignet. Wohl soll diese „Vereinigung mit Gott" keine „substantielle" sein; — das wäre einfach Vergottung. Aber doch eine Vereinigung der „Substanzen", und zwar der dreieinigen Gottheit und der Menschheit Christi mit Leib und Seele des Gläubigen. Sie soll also auf einem hinter den persönlichen Lebensäußerungen der Seele gedachten Naturgebiete vor sich gehen. Von einem solchen Leben der Seele hinter ihren Bethätigungen aber hat die Dogmatik so wenig zu reden wie die Psychologie. Und Gott und Mensch lassen sich nicht unter den gemeinsamen Oberbegriff der Substanz zusammenfassen. Der Gott des Christentums steht den Menschen nicht naturartig gegenüber, wie Substanz der Substanz, sondern wie persönlicher Geist dem persönlichen Geiste. So empfiehlt es sich vielleicht, den Ausdruck als einen mißverständlichen ganz aufzugeben. Jedenfalls muß die Dogmatik, wenn sie ihn weiter führen will, ihn klar in seinem evangelischen Sinne gegen Mißverständnisse abgrenzen.

Und es fehlt allerdings in dem, was das Lehrstück ursprünglich ausdrücken wollte, nicht an Elementen, die ihr gutes Recht in der lutherischen Glaubenslehre haben. Der Gerechtfertigte ist in dem Glauben, der ihn rechtfertigt, nicht bloß gewiß, daß er ohne Furcht vor einem Gerichte Gottes zu Gott treten, auf seine Hilfe hoffen und an seinem Werke auf Erden mitarbeiten kann. In diesen Stücken (Gebet, Vorsehungsglaube, Berufsfreudigkeit) erlebt und erprobt der Christ ohne Zweifel den Frieden, den ihm die Rechtfertigung giebt. Aber er darf zugleich die Zuversicht haben, daß er mit Gott in ein wirkliches Verhältnis gegenseitiger persönlicher Lebensgemeinschaft eingetreten, daß er zu einem Werkzeuge, zu einem Organe seines sich mitteilenden Lebens geworden ist, daß der h. Geist Gottes und Christi jetzt auch in seinem eigenen Geiste wirkt und sich bethätigt (inhabitatio), und daß er in diesem Geiste die verklärte Persönlichkeit seines Heilands in sein Herz aufgenommen hat, die sich als neue Persönlichkeit in ihm ausgestaltet und ausreift. Wie er in Christus ist, so lebt auch Christus in ihm. Das alles kann der Christ allerdings nicht erfahren, geschweige denn messen und feststellen. Am wenigsten soll er von sich aus durch künstliche Erregungen des Gefühls es zu erleben suchen. Aber er hat als Gerechtfertigter das Recht, es zu glauben. Und das Neue Testament bezeugt diesen Glauben ganz unzweideutig (Gal. 2, 20; 3, 27; 4, 19. Röm. 8, 9. 2 Kor. 6, 16. Eph. 2, 22; 3, 17. Joh. 14, 20. 23; 17, 23. 1 Joh. 2, 24. 27; 3, 24; 4, 4. 12. 13. 16). Das aber geht, wie der Form. Conc. III, 65 zuzugeben ist, wesentlich über bloße Kräfte und Gaben des h. Geistes hinaus. Und an sich erscheint der Ausdruck Unio mystica als ein dafür durchaus passender. Die Sache selbst muß jedenfalls einen Ausdruck finden.

So wird die Dogmatik zu lehren haben: Wir glauben, daß der h. Geist die Wiedergeburt in uns als gläubigen Kindern der Heilsgemeine vollzieht durch die Rechtfertigung, in der die Glaubensgewißheit einer wahren persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott und Christus in seinem Geiste (Unio mystica?) mit gegeben ist.

gitized by Google

Der h. Geist bewirkt die Rechtfertigung niemals, ohne den Menschen zugleich zu bekehren, d. h. ihn in seinem Personzwecke dem Zwecke Gottes zuzueignen, der als „Reich Gottes" in Christus offenbart und verwirklicht ist (Erlösung). Denn die sündenvergebende Gnade Gottes ist nur in diesem Zwecke möglich und wirklich. Ohne ihn wäre sie eine unheilige und ungerechte. Die Dogmatik hat nur die Überzeugung auszudrücken, daß die Bekehrung ein Werk des h. Geistes ist, der durch das Evangelium Buße und Glauben wirkt. Der Vorgang selbst, als Aufgabe des Menschen, gehört durchaus in die Ethik.

In dem Glauben an den h. Geist als den, der die Bekehrung in uns wirkt, liegt auch die Überzeugung, daß die Kräfte und Ziele, in denen sich die Heiligung vollzieht, Wirkungen dieses Geistes sind. Aber die Heiligung selbst, d. h. die Aneignung aller Lebensgebiete an den Gotteszweck, und die Ausscheidung der widerstrebenden Motive, kann nur ethisch, als Aufgabe des Menschen, betrachtet werden. Denn nur durch besondere sittliche Arbeit, (Willensbethätigung), kann aus der neuen Gesamtrichtung der Persönlichkeit durch die Kräfte, die aus dem neuen Geiste stammen, die wirkliche Aufgabe vollzogen werden, die dem Christen an seiner Persönlichkeit gestellt ist. Was der h. Geist wirkt, ist in allen Christen das Gleiche [1]). Die Heiligung aber muß sich in jedem auf besondere Weise vollziehen.

So hat die Dogmatik nur den Glauben auszudrücken, daß der h. Geist die Wiedergeburt bewirkt, indem er den Menschen bekehrt, d. h. ihn den in Christus offenbarten Gotteszwecken persönlich zueignet, und daß in dieser Bekehrung zugleich die Kraft und das Ziel der Heiligung gegeben sind.

Der Christ, der sich in der Kirche normal entwickelt, erlebt die Bekehrung nicht als etwas, was er erfahrungsmäßig müßte nachweisen können. Er findet auf Grund der Taufe und der erziehenden Einflüsse, die ihn umgeben, seinen persönlichen Willen immer schon prinzipiell dem göttlichen Zwecke zugewendet. Aber er weiß im Glauben, daß auch das, was er so vorfindet, doch

1) Das beginnende Leben der neuen Persönlichkeit, Christus in uns.

Gnadenwirkungen des in der Gemeine durch das Evangelium wirkenden Geistes Gottes sind, deren Frucht er in seinem Leben besitzt, ohne daß er das mit Bewußtsein erkennen könnte. Und so vermag er im Glauben das auf sich anzuwenden, was allerdings nur der außerhalb des Heils Stehende bewußt erlebt, wenn der h. Geist vermittelst des Evangeliums in ihm durch Buße und Glauben die Bekehrung erzeugt.

10) So wird eine Lehre vom ordo salutis in der lutherischen Dogmatik nicht fehlen dürfen. Aber sie hat viel von ihrem überlieferten Stoffe an andere Abschnitte der Dogmatik abzugeben oder der Ethik zuzuweisen, und sie bedarf einer viel einfacheren Gliederung als der herkömmlichen. Sie hat nichts zu beschreiben, als den Glauben an die Wirkungen des h. Geistes, durch die er auf Grund des göttlichen Heilsrates, des Heilswerkes Christi und der in den Gnadenmitteln sich bethätigenden Kirche dem Menschen den persönlichen Besitz des Heils zueignet. Und die eigentliche Aufgabe besteht darin, nach den Prinzipien der Reformation sowohl die Vorstellung von einer naturartigen Entstehung des persönlichen Heilsstandes abzuweisen, wie die von der Erzeugung desselben durch „eigne Kraft und Vernunft".

Über das Wesen des h. Geistes und über das Verhältnis der göttlichen Wirkungen zu der menschlichen Freiheit hat die Dogmatik, so weit sie das überhaupt zu thun berufen ist, bei der Lehre von Gott und von seiner Regierung zu reden. Die Berufung des Menschen, d. h. sein Hineinstellen in den Kreis, in welchem die Kräfte des Lebens Christi (Gnadenmittel) wirken, ist in der Lehre von der Prädestination und Vorsehung zu behandeln.

Die Glaubenssätze, in denen die Heilsordnung darzustellen ist, sind folgende:

1) Der Christ glaubt, daß sein persönlicher Heilsstand als Werk der Gnade Gottes sich aus einem Wirken des h. Geistes an seiner Seele erklärt. Wie dieser Geist wirkt, das ist ein Geheimnis. Aber er wirkt als Geist, in dem Christus und sein Werk lebendig fortwirken. Er wirkt durch das Evangelium, also geschichtlich

und ethisch. Er wirkt, indem er vermöge der Umwandlung der praktischen Überzeugungen den Willen beeinflußt (Erleuchtung und Erweckung?). So erfährt man sein Wirken nur in der Form von ethischen Vorgängen. Aber was der Mensch so erfährt, das sieht er im Glauben als Wirkungen Gottes durch den Geist Jesu Christi an.

2) Der Christ glaubt, daß der h. Geist seinen Heilsstand erzeugt hat und erzeugt, indem er Buße und Glauben in ihm erweckt. Beides erfährt er nur als einen Prozeß, der immer schon begonnen hat. Aber er weiß, daß diese Erfahrung auf einem hinter seiner Erfahrung liegenden prinzipiellen Vorgange ruht.

3) Der Christ glaubt, daß der h. Geist in ihm durch das Erwecken von Buße und Glauben die Wiedergeburt vollzogen hat, und zwar indem er ihn a) zur Teilnahme an Gottes Gnadenurteil über die Sünder in Christus geführt und ihm damit die Gewißheit persönlicher Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott im Geiste (Rechtfertigung, Unio mystica?) geschenkt hat und indem er ihn b) zugleich zum Eingehen auf den in Christus offenbarten höchsten Zweck geführt und ihm damit Kraft und Ziel für die sittliche Arbeit gegeben hat (Bekehrung, Prinzip der Heiligung). So sind Erlösung und Versöhnung, wie Christus sie für die Gemeine der Gläubigen gewonnen hat, sein persönliches Eigentum geworden. Aus diesem Glauben folgt die Hoffnung auf die Verklärung des Christen, — wie aus dem Glauben an die Kirche die Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes folgt.

Bezweifeln könnte man nur, ob in Nr. 2 nicht bloß von dem Glauben geredet werden sollte, in dem die Buße mit enthalten ist, und in Nr. 3 von der Rechtfertigung, in der die Bekehrung mitgegeben ist. Aber die vorgeschlagene Darstellung ergab sich nach Inhalt und Form als die genauere und fruchtbarere. Die

Digitized by Google

anderen Stücke können in einer lutherischen Dogmatik weder fehlen noch ohne Schaden eine andere Stelle einnehmen.

Alle diese Gebiete kommen ausnahmslos auch in der Ethik als Aufgaben in Betracht, die dem Christen gestellt sind. Und der weitaus größere Teil des Stoffes fällt ihr zu. Sie handelt von diesen Dingen, wo sie das Subjekt der christlichen Ethik, wo sie das Himmelreich und seine Gerechtigkeit und wo sie Aufgaben und Ziele der christlichen Persönlichkeit zu beschreiben hat. Selbstverständlich setzt sie voraus, daß alles, was der Christ als Christ vollbringt, aus Gottes Gnade in Christus zu verstehen ist. Aber sie selbst beschreibt diese Vorgänge so, wie sie sich durch sittliche (Willens) Prozesse zu vollziehen haben. Sie fordert treue Benutzung der Mittel, durch die wir mit der Gnade in Beziehung kommen, fordert immer neues bußfertiges Abwenden von den natürlichen Zwecken zum höchsten Gute und immer neues gläubiges Hingeben an das unsichtbare Ziel. Das Reich Gottes ist für sie das durch sittliche Gemeinschaftsthätigkeit zu erzeugende höchste Gut. Die Buße die bis zum Tode dauernde Abkehr des Willens von den versuchenden Scheingütern. Der Glaube das Suchen des persönlichen Lebenszweckes in dem Unsichtbaren und Ewigen. Das Prinzip der Liebe tritt an die Stelle des h. Geistes. Alles, worin Buße und Glaube als psychologische Vorgänge in Betracht kommen, ist grundsätzlich der Ethik zuzuweisen. Sie setzt voraus, daß Bekehrung und Rechtfertigung als Gnadenthaten Gottes den Menschen in das neue Leben hineinversetzt haben, und daß sein Geist darin wirkt. Aber sie selbst beschreibt die christliche Persönlichkeit, wie sie in ihrer Vollkommenheit und Freiheit auf Grund der Glaubenszuversicht zu Gottes Vaterliebe ihre Lebensaufgabe in den von Christus ausgehenden neuen Zwecken findet. Sie entwickelt aus dem Wesen des Glaubens die innere Notwendigkeit und die Grundsätze der Heiligung (opera als fructus). Und die Heiligung selbst sowohl nach ihrer positiven Seite (Entfaltung des Lebens aus dem neuen Geiste) wie nach ihrer negativen Kehrseite (beständiges Ausscheiden der Elemente des alten Lebens) fällt ihrem gesamten Inhalte nach der ethischen Betrachtung zu, als „Aufgabe der christlichen Persön-

Digitized by Google

lichkeit", und als Entfaltung des christlichen Charakters mit seinen Kräften (Tugenden) und Grundsätzen. Alle Erfahrung auf diesem Gebiete beschränkt sich auf Vorgänge in der vernünftig wollenden menschlichen Persönlichkeit, und über diese hat allein die Ethik zu befinden. Die Dogmatik beschreibt nur, wie der Glaube diese Vorgänge als Gnadenthaten Gottes zu unserm Heile versteht.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zur Auslegung der Stelle Joh. 19, 35.

Von

Dr. H. Dechent, Pfarrer in Frankfurt a. M.

Theodor Zahn hat 1888 in einer zu Leipzig gehaltenen Antrittsvorlesung eine neue Auslegung dieser vielumstrittenen Stelle gegeben, nach welcher ἐκεῖνος auf den erhöhten Jesus hinweisen soll [1]). Auf diese Deutung, die im Rahmen jenes Vortrags nicht eingehend begründet werden konnte und wenig Beachtung gefunden hat [2]), möchte ich um so lieber zurückkommen, als ich in der Lage bin, ausgiebiges Beweismaterial dafür beizubringen. Ich hatte dieselbe Auslegung bereits 1878 in einer Arbeit vertreten, doch ohne sie der Öffentlichkeit zu übergeben; nun aber ermutigt mich Zahns Vorgang, der Sache noch einmal näher zu treten.

---

1) Zeitschr. für kirchl. Wissensch. 1888, S. 581—596: Der Geschichtschreiber und sein Stoff.

2) Blaß in seiner Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (Göttingen 1896) rechnet wenigstens mit der Zahnschen Deutung als einer Möglichkeit (S. 168), während man auf theologischer Seite sich mit derselben noch fast gar nicht auseinandergesetzt hat. B. Weiß (Meyer VIII) erwähnt sie nicht; H. Holtzmann lehnt sie ohne alle Begründung ab. Schon Joh. Gerhard hatte übrigens dieser Auffassung gedacht, aber ohne bestimmte Vertreter zu nennen. (In harm. hist. ev. de passione comment. Ienae 1617, p. 188.)

Digitized by Google

Bereits vor etwa vierzig Jahren wurde über die Stelle Joh. 19, 35 eingehend verhandelt, aber ohne daß die hier vorgeschlagene Deutung auch nur beiläufig erörtert worden wäre. Man war eben auf allen Seiten darüber einig, daß der *ἐκεῖνος*, welcher weiß, daß des Augenzeugen Aussage wahr ist, mit dem Lieblingsjünger identisch sei; nur darüber war man verschiedener Meinung, ob der Verfasser des Evangeliums auf sich selbst in einer solchen Weise mit *ἐκεῖνος* hinweisen könne, oder ob er sich selbst durch die Wahl dieses Demonstrativpronomens von dem Lieblingsjünger unterscheide und diesen lediglich als seinen Gewährsmann anführe.

Die ehedem allgemein verbreitete Ansicht, daß Identität der Person und des Bewußtseins zwischen dem Berichterstatter, d. h. Evangelisten, und dem Augenzeugen des Berichteten, der natürliche einfache Sinn sei [1]), wurde zuerst von Vertretern der Tübinger Schule bekämpft. Hilgenfeld bemerkte dagegen [2]): „Der Evangelist unterscheidet sich hier offenbar von dem Augenzeugen Johannes, welchen er als seinen Gewährsmann betrachtet; er spricht von ihm als einem dritten zu seinen Lesern. Kann ein Schriftsteller auch von sich selbst in der dritten Person sprechen, so ist es doch bis jetzt noch nirgends nachgewiesen worden, daß jemand von sich selbst als von einem entfernten Subjekt mit *ἐκεῖνος* ille reden kann." Für die traditionelle Auffassung trat nun Steitz [3]) ein mit einer eingehenden Untersuchung über das Demonstrativpronomen, in der er die Möglichkeit dieser Deutung darlegte. Der Philologe Al. Buttmann [4]) gelangte zu dem Ergebnis, daß der Sprechende von sich mit *ἐκεῖνος* reden könne, aber nicht müsse; für seinen Teil neigte er zu der Annahme, daß

---

1) So L. Weitzel, Das Selbstzeugnis des vierten Evangelisten (Theol. Stud. u. Krit. 1849, 3. Heft).

2) Die Evangelien nach ihrer Entstehung, S. 341; vgl. auch Hilgenfeld, Das Johannes-Evangelium und seine gegenwärtige Auffassung. Zeitschr. für wissensch. Theologie 1859, III. IV.

3) Über den Gebrauch des Pron. *ἐκεῖνος* im vierten Evangelium. Stud. u. Krit. 1859, 3. Heft, S. 497 f.

4) Über den Gebrauch des Pron. *ἐκεῖνος* im vierten Evangelium. Stud. u. Krit. 1866, 3. Heft, S. 505 f.

Digitized by Google

die Hinweisung auf den Verfasser des Evangeliums fast vermieden scheine. Steitz untersuchte darauf noch sorgfältiger den Sprachgebrauch des Pronomens und bewies auch aus griechischen Klassikern, daß jemand unter gewissen Voraussetzungen sich selbst mit ἐκ. bezeichnen könne [1]). Demnach ist einzuräumen, daß die traditionelle Exegese von Joh. 19, 35 grammatisch statthaft ist; und auch darin wird man Steitz beipflichten müssen, wenn er gegen Hilgenfeld sagt [2]): „Wie ich mich, um dem Glauben eines anderen die haltende Grundlage zu geben, auf das Bewußtsein eines dritten, das mir doch stets eine fremde und unzugängliche Sphäre ist, berufen sollte, bleibt gewiß jedem Denkenden unverständlich; dagegen hat die Berufung auf mein Selbstbewußtsein für die Wahrheit eines von mir abgelegten Zeugnisses einen sehr guten Sinn: es ist eine so feierliche Beteuerung, als ich sie nur irgend zu geben vermag."

Aber trotz dieser Zugeständnisse an die Vertreter der Tradition gegenüber den Gegnern, zu denen unter den Neueren besonders H. Holtzmann, Weizsäcker und Harnack gehören, liegen auch gegen die überlieferte Deutung schwere Bedenken vor. Die beiden Seiten gemeinschaftliche Voraussetzung, nach welcher ἐκεῖνος auf den ἑωρακώς zurückweisen soll, ist eben anzufechten. Wir werden zunächst einmal die Zahnsche Deutung auf den erhöhten Jesus als zweiten Zeugen näher zu begründen suchen. Dabei werden die Gegengründe gegen jene beiden bisher allein berücksichtigten Auslegungen sich von selbst ergeben [3]). Wir sehen dabei vorläufig von der Frage nach dem Ursprunge des vierten Evangeliums ganz ab, um erst am Ende der Untersuchung kurz auf dieses in das Gebiet der Einleitungswissenschaft gehörige Problem zurückzukommen.

So befremdlich die Zahnsche Deutung, wie er selbst zugestanden

---

1) Der klassische und johanneische Gebrauch des ἐκεῖνος. Stud. u. Krit. 1861, 2. Heft, S. 267.

2) Stud. u. Krit. 1859, 3. Heft, S. 505. Ähnlich urteilt auch B. Weiß, Das Johannes-Evangelium (Meyer III).

3) Nur beiläufig weisen wir darauf hin, daß noch eine weitere Deutung in sprachlicher Hinsicht statthaft wäre, nämlich die Beziehung des ἐκεῖνος auf den V. 34 erwähnten Krieger, der Jesu den Stich in die Seite versetzt hat.

hat, auf den ersten Blick erscheint, so wird doch von vornherein eingeräumt werden müssen, daß sie in grammatischer Hinsicht nicht beanstandet werden kann. Mit welchem anderen Pronomen hätte denn auch der Evangelist auf den V. 34 (αὐτοῦ τὴν πλευράν) erwähnten Jesus zurückweisen sollen, als durch das von ihm gewählte Demonstrativpronomen? Nimmt man einmal an, daß er den Unterschied zwischen Augenzeugen und Bestätigungszeugen hervorheben wollte, so konnte nur ἐκεῖνος gewählt werden, da durch οὗτος dieser Unterschied völlig verwischt worden wäre.

Dazu kommt aber, daß das Pronomen ἐκεῖνος im vierten Evangelium, sowie in den drei johanneischen Briefen, oft in prägnanter Weise auf Jesus hinweist. Vor allem gilt dies für den ersten Brief, der zweifelsohne mit dem Evangelium einen Verfasser hat und als Geleitsbrief zu demselben, somit als bester Kommentar, betrachtet werden kann [1]).

Das Pronomen findet sich siebenmal in diesem Sendschreiben und bezieht sich immer auf Jesus, außer der Stelle 5, 16, während der Erlöser in den 105 Versen des Briefes nur zehnmal mit Namen genannt wird. Von den in Betracht kommenden sechs Stellen (2, 6; 3, 3. 5. 7. 16; 4, 17) ist besonders 3, 16 von Wichtigkeit, da Jesus seit 3, 8 nicht mehr mit Namen genannt worden war. Inzwischen war vom Teufel, dem Wiedergeborenen, Gott, dem Samen Gottes, den Kindern Gottes, Kain und Abel, der Welt, dem Lieblosen und dem Hassenden die Rede gewesen; dennoch lesen wir kurzweg, daß jener sein Leben für uns eingesetzt hat. Ähnlich liegt der Fall 4, 17. An den Stellen 3, 5 und 7 enthält der Gebrauch des Pronomens zwar an sich nichts Außergewöhnliches, doch ist es wahrscheinlicher, daß auch hier ἐκεῖνος wie eine Art Titel für Jesus erscheint. Was die Stellen 2, 6 und 3, 3 angeht, so lassen sie sich nur dann als Belege für eine prägnante Bedeutung des Pronomens heranziehen, wenn man die

---

1) Dasselbe nehme ich für 2 u. 3 Joh. an. Dagegen kann ich die vielumstrittene Frage nach der Identität des Evangelisten und des Apokalyptikers auf sich beruhen lassen, da sie für die folgende Untersuchung nicht ins Gewicht fällt.

verschiedenen Formen von αὐτός in den jeweils vorausgehenden Versen auf Gott, nicht auf Christus, bezieht; diese Auffassung aber wird von den meisten Exegeten (auch B. Weiß) vertreten.

Im vierten Evangelium finden sich gleichfalls einzelne Spuren des Sprachgebrauchs von 1 Joh.; nur läßt sich von vornherein erwarten, daß in einer historischen Schrift ein für die Erzählung so unentbehrliches Wort nicht gleichermaßen, wie in einem mehr rhetorisch gehaltenen Schreiben, für Jesus allein reserviert werden konnte. So finden wir denn auch, daß im Evangelium das Wort ἐκεῖνος auf alle möglichen Personen, selbst auf Judas und den Satan, hinweist. Doch hat schon Steitz[1]) bemerkt, daß bisweilen in ganz neuer Rede von Jesu mit ἐκ. geredet wird, ohne ihn zu nennen, weil er im ganzen Evangelium so sehr die Hauptperson ist, daß selbst die Juden ihn schlechthin mit ἐκ. bezeichnen, z. B. 7, 11; 19, 21. Allerdings kann an diesen beiden Stellen das Pronomen auch zum Ausdrucke der Geringschätzung dienen („der da"); aber wahrscheinlich ist dem Evangelisten das Wort unwillkürlich in die Feder geflossen. Ebenso läßt sich auch das ἐκ. im Munde der Samariterin (4, 25) erklären. Die Stellen 1, 18; 2, 21; 3, 28; 3, 30; 5, 11; 9, 28; 9, 37 bieten zwar nichts Außergewöhnliches, aber es ist möglich, daß auch da das beliebte Demonstrativ nicht zufällig gewählt wurde. Besonders gilt dies 3, 30, wo der Täufer sagt: „ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλλατοῦσθαι."

Diese Eigentümlichkeit bedarf nun einer Erklärung. Der nächste Grund ist, wie schon angedeutet, daß Christus dem Schreibenden als die Hauptperson für sein eigenes inneres Leben, wie für die ganze Welt, vorschwebt, als jener einzige, an dem niemand vorbeigehen kann, dem man anhängen oder feindlich entgegentreten muß. Hierbei ist beachtenswert, daß auch im klassischen Sprachgebrauch ἐκ. mehrfach in ähnlicher prägnanter Weise gebraucht wird. Steitz bemerkt, daß das Demonstrativ oft gebraucht wird zum Ausdruck des Bekannten, z. B. Aristoph. Nub. 534 „Ἠλεκτραν κατ' ἐκείνην", wo die allbekannte äschyleische Elektra

---

1) Stud. u. Krit. 1861, S. 290.

Digitized by

gemeint ist. Besonders interessant ist Aristoph. Nub. 195, wo Strepsiades sagt: „Ἀλλ' εἴσιθ', ἵνα μὴ κεῖνος ἡμῖν ἐπιτύχῃ.“ Hier bezieht sich das Demonstrativ ganz wie im vierten Evangelium auf die Hauptperson, weshalb der Scholiast an das „αὐτὸς ἔφα“ der Pythagoräer erinnert. Steitz meint selbst, daß Joh. 9, 28 (σὺ μαθητὴς εἶ ἐκείνου) vielleicht ἐκ. in ähnlichem Sinne wie bei den Schülern des Pythagoras gemeint sei. Mit der Bedeutung: „Der Allbekannte“ hängt zusammen die von Buttmann ferner angenommene emphatische Bedeutung; „der Berühmte, Ausgezeichnete“, die sich besonders bei späteren Prosaikern findet [1]). Endlich darf hingewiesen werden auf die von Buttmann gleichfalls angedeutete Vorliebe der griechischen Schriftsteller, sich bei transscendentalen Begriffen jenes Pronomens zu bedienen, mag das nun, wie er annimmt, aus Ehrfurcht geschehen sein, oder sich aus der Vorstellung der Entfernung der Götter von den Menschen erklären (Steitz). Jedenfalls entspricht es diesem Sprachgebrauch, daß der erhöhte, nicht mehr dem αἰὼν οὗτος angehörige Herr der Kirche mit ἐκ. bezeichnet wird, „der große Abwesende und doch Gegenwärtige, der einst auf Erden heilig gewandelt und sein Leben für die Brüder gelassen hat, jetzt aber beim Vater lebt, der schon damals auf Erden mit wunderbarem Scharfblick die verborgensten Gedanken der Menschen erriet, jetzt aber von seinem himmlischen Thron mit seinem Feuerblick die Werke seiner Knechte auf Erden erschaut und auch die Herzen und Nieren prüft“ (Zahn). So erklärt sich unschwer, wie der Evangelist zu seinem eigentümlichen Sprachgebrauche gekommen ist. Diesen Sprachgebrauch aber auch für Joh. 19, 35 geltend zu machen, liegt um so näher, als die Stelle Joh. 19, 35—37 einen offenbar rhetorischen Charakter hat und an allen Stellen, wo der Schreiber mit seiner Reflexion in den Vordergrund tritt (1, 1—18; 2, 21—22; 3, 16—21; 12, 36 f.; 20, 30 f.), der Stil mit dem des Briefes ganz übereinstimmt. Der Evangelist unterbricht sogar Joh. 19, 35 die geschichtliche Darstellung mit einer Anrede an die Leser: „damit auch ihr glaubt“.

---

1) a. a. O. S. 513.

Digitized by Google

Daß aber neben dem Augenzeugen unter dem Kreuze das Zeugnis des Gekreuzigten hier angeführt wird, entspricht auch einer Rechtsregel, von der im vierten Evangelium mehrfach selbst bei Fragen, die für den Glauben in Betracht kommen, die Rede ist. Nach jüdischem Gesetze wurde nämlich das Zeugnis eines einzigen Mannes nicht als gültig angesehen, es bedurfte vielmehr zum mindesten eines zweiten Zeugen, um die erste Aussage zu bekräftigen (vgl. Deut. 17, 6; 19, 15 f.)[1]. Jener Grundsatz ist nicht nur im allgemeinen im Neuen Testament betont (1 Tim. 5, 18. 2 Kor. 13, 1. Hebr. 10, 28), sondern wird auch von Jesus selbst im vierten Evangelium angeführt. Er sagt 5, 31: „*ἐὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἡ μαρτυρία μου οὐκ ἔστιν ἀληθής*, d. h. so ist mein Zeugnis nach euerer Anschauung nicht rechtskräftig, deshalb beruft er sich auf den Vater als transcendenten Zeugen, sowie nach unserer Auffassung er als transcendenter Zeuge für den Lieblingsjünger angeführt wird. Auch Joh. 8, 17 erwähnt Jesus jene Rechtsregel, auf welche die Gegner 8, 13 hingewiesen hatten. Wenn sich Jesus hier auch nur vorübergehend zu der Anschauung der Juden herabließ und damit nicht überhaupt auf das Recht des Selbstzeugnisses verzichtete, wo es sich um Fragen aus der Welt des Glaubens handelte, so darf man doch annehmen, daß der Evangelist jene mehrfach von ihm selbst angeführte Regel nicht verletzt hat, wo es sich um Konstatierung einer geschichtlichen Thatsache, nicht einer religiösen Wahrheit, handelte. Als zweiter Zeuge aber konnte unter den obwaltenden Umständen nur derjenige angeführt werden, der selbst einst jenen Lanzenstich empfangen hatte. Der Evangelist betont ausdrücklich, daß Jesus schon vor seinem Ende alles gewußt habe, was da kommen solle (18, 4), und daß er am Kreuze gewußt habe, daß alles vollendet sei (19, 28). Hatte nicht auch

---

1) Die Aussage eines einzelnen Zeugen wurde sogar als sündhaft angesehen, so daß ein Gesetzeslehrer sich in solchem Falle nach Pesach 113[b] für berechtigt hielt, den als Zeuge Auftretenden für Übertretung von Deut. 19, 15 und erfolgloses Ausbringen eines bösen Gerüchtes über den Nächsten (Lev. 19, 16) körperlich züchtigen zu lassen. Nur in einzelnen Fällen ließ jene Regel, die übrigens auch in anderen Gesetzgebungen des Altertums sich findet, Ausnahmen zu (Sanh. 30[a]). Vgl. Herzogs Realencykl. (Art. Zeugnis).

Jesus nach demselben Evangelium selbst den Lanzenstich noch bei einer Erscheinung nach der Auferstehung vor seinem Eingange in die Herrlichkeit bestätigt (Joh. 20, 25 u. 27)? Sagte er nicht dem Thomas, im Anklange an unsere Stelle: „Sei nicht ungläubig, sondern gläubig!“? Wenn nun alle übrigen Apostel, welche die Wunde in der Seite Jesu gesehen hatten, zur Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums bereits tot waren, so war der erhöhte Christus in der That der einzige Gewährsmann, welcher für die von dem Augenzeugen überlieferte Thatsache noch angeführt werden konnte [1]). Dazu kommt, daß dem erhöhten Christus ohnedies nach dem vierten Evangelium die Allwissenheit zuzuschreiben ist. So gut sich Paulus in feierlichen Momenten auf das Wissen Jesu berufen konnte (Röm. 9, 1. 1 Tim. 5, 21. 2 Tim. 4, 1), so gut kann der Evangelist es gleichfalls thun. Sagt doch auch der erhöhte Jesus Apok. 2, 2. 9. 13. 19; 3, 1. 8. 15: „*οἶδα τὰ ἔργα σου*“, und wie oft ist die *μαρτυρία Ἰησοῦ* erwähnt, durch welche „der treue und wahrhaftige Zeuge“ (3, 14) für die Seinen eintritt! Selbst dem Wortlaute nach erinnert Joh. 19, 35 an eine andere Stelle des Evangeliums (21, 15), wo Petrus zu Christus sagt: „*σὺ οἶδας, ὅτι φιλῶ σε*“. Wie hier der Wissende unterschieden ist von einem anderen, dem er durch sein Wissen zur Stütze dient, so ist auch dort der *ἐκεῖνος* zu unterscheiden von dem, dessen Zuverlässigkeit er bezeugt. Überhaupt wo das Wort *οἶδα* in der johanneischen Litteratur in ähnlicher Konstruktion angewandt wird, handelt es sich nicht um ein Selbstzeugnis, sondern um das Zeugnis eines Gewährsmannes zu gunsten eines angefochtenen Zeugen (5, 32; 21, 24 und 3 Joh. 12 [2]). Andernfalls würde der Evangelist geschrieben haben: „*ἑαυτῷ σύνοιδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει*“.

Wir weisen endlich noch auf die Bedeutung der Wendung *μαρ-*

---

1) Als eine etwas alltäglich klingende aber doch instruktive Parallele läßt sich anführen, daß manchmal ein betagtes Mütterchen für ein der Vergangenheit angehörendes Ereignis sich der jüngeren Generation gegenüber auf den seligen Vater bezieht, der das bezeugen könnte, was kein Lebender mehr wisse.

2) Die Stelle 8, 14 enthält eine ganz andere Konstruktion von *οἶδα* und kann deshalb nicht zur Widerlegung herangezogen werden.

Digitized by Google

τυρία ἀληθινή [1]) hin. Um den Vorwurf einer fast unerträglichen Tautologie von dem Evangelisten abzuwälzen, sagt Steitz: „Es folgt auf die Versicherung der objektiven Wahrheit des von dem Augenzeugen abgelegten Zeugnisses in echt johanneischer Weise die Berufung auf sein besseres Wissen und Gewissen.“ Dagegen läßt sich nachweisen, daß vielmehr durch die μαρτυρία ἀληθινή die subjektive Überzeugung des Augenzeugen hier angedeutet, und dann erst die objektive Wahrheit des Sachverhaltes durch das bestätigende Zeugnis des erhöhten Christus festgestellt wird. Zur Begründung dieser Behauptung ist es notwendig, den Gebrauch der Wörter ἀληθής und ἀληθινός in den alttestamentlichen Apokryphen und dem Neuen Testament einerseits, sowie der griechischen Profanlitteratur andererseits, eingehend darzulegen, um so mehr, als das Material zu einer solchen Untersuchung noch nirgends zusammengestellt ist [2]).

Beim ersten Blicke in das Neue Testament scheint es, als ob die beiden Eigenschaftswörter gleichbedeutend wären. Gott heißt bald ἀληθής (Joh. 8, 26), bald ἀληθινός (Joh. 17, 3; Joh. 5, 20); ebenso stehen beide Adjektive bei Wörtern des Redens (vgl. Joh. 10, 41 mit Joh. 4, 37), ferner bei dem Worte μαρτυρία (vgl. Joh. 5, 31; 8, 14 mit 19, 35). Dennoch wird sich ergeben, daß beide Wörter nicht völlig gleichwertig sind.

Das ist eigentlich schon von vornherein anzunehmen. Wenn aus einem Adjektiv ein anderes abgeleitet wird, so ist zu vermuten, daß das Derivatum wenigstens ursprünglich zum Ausdruck einer bestimmten Modifikation des Begriffes dient. (Vgl. im Deutschen

1) Die Lesart des Sinaiticus ἀληθής ist wohl aus einem Versehen des Schreibers zu erklären, dem die gewöhnliche Ausdrucksweise unwillkürlich in die Feder geflossen ist.

2) Noch bemerke ich, daß nach einer Mitteilung von Professor Deißmann in den Papyrusfunden nichts Einschlägiges enthalten ist, sowie daß auch Direktor Tycho Mommsen, der sich eingehend mit lexikalischen Studien beschäftigt, in den Scholien nichts Bemerkenswertes gefunden hat. Daß ἀληθινός auch soviel als „purpurfarben“ bedeuten kann, sei hier nur beiläufig erwähnt, da es für die vorliegende Untersuchung bedeutungslos ist.

Digitized by Google

gütig und gut, kleinlich und klein und Ähnliches.) In solchem Falle bildet das Stammwort die Kategorie, in welche das Derivatum sich einordnet, kann also auch unter Umständen für dieses gesetzt werden, während das Umgekehrte nicht gestattet ist. So hat ἀληθινός von vornherein wohl ausschließlich subjektive Bedeutung gehabt, und eine solche läßt sich auch später fast überall noch irgendwie nachweisen.

Wir wenden uns zunächst dem Stammwort ἀληθής zu [1]). Es kann ebenso wohl zum Ausdruck der subjektiven wie der objektiven Wahrheit dienen, also ebenso die Wahrhaftigkeit einer Person als die Richtigkeit einer Sache bezeichnen. Die Wörterbücher stellen die subjektive Bedeutung mit Recht voran, indem sie, der Ableitung von λήθω entsprechend, übersetzen: „nicht verbergend, nicht verhehlend". So Wahl in der Clavis zu den Apokryphen: „ἀληθής est, qui rem non celat, qui rei non obliviscitur, qui verum dicit et dicere potest"; Pape: „unverhohlen, aufrichtig". In solchem subjektiven Sinn findet sich das Wort LXX zu Neh. 7, 2. Weish. Sal. 15, 1. Matth. 22, 16. Mark. 12, 14. Joh. 3, 33; 7, 18; 8, 26 u. s. f. Bei Sachen bedeutet ἀληθής gewöhnlich die objektive Zuverlässigkeit, die Realität. Eine Person ist ἀληθής, wenn sie leistet, was sich von ihr nach ihren Worten und ihrem ganzen Wesen erwarten läßt; ein Gegenstand ist ἀληθής, wenn er dem entspricht, was sein Begriff, also auch sein Wesen, erwarten läßt, wenn er also den Beobachter nicht täuscht. So steht das Wort bei Aussagen, um deren objektive Richtigkeit zu bezeichnen. Die Gottlosen sagen vom Gerechten Weish. 2, 17: ἴδωμεν, εἰ οἱ λόγοι αὐτοῦ ἀληθεῖς, d. h. nicht, ob seine Worte auf persönlicher Überzeugung beruhen, sondern ob seinen Erwartungen der Ausgang (ἡ ἔκβασις) entspricht. So auch Jud. 11, 10 und meist in der Sept. Aus dem Neuen Testament gehören hierher: Joh. 4, 18; 8, 14 (s. u. darüber das Nähere); 10, 41; 21, 24. Act. 12, 9. Tit. 1, 13. 1 Petr. 2, 22. 1 Joh. 2, 8; 2, 27. 3 Joh. 12 (Phil. 4, 8 ist zweifelhaft). Endlich gehört hierher auch die Wendung

1) Was für das Adjektivum gilt, das gilt auch für das Adverbium ἀληθῶς.

Digitized by Google

ἀληθῆ λέγειν in der Stelle Joh. 19, 35. Diese Wendung ist sehr gebräuchlich (vgl. Sept. zu Jes. 43, 9 ειπατωσαν αληθη); doch steht oft der Artikel dabei (3 Makk. 7, 12). Daß damit in der That nur das Aussprechen einer objektiven Wahrheit gemeint ist ohne Rücksicht auf den Charakter des Redenden, ergiebt sich aus der bei Demosthenes, Isokrates und anderen attischen Rednern unzählige Male wiederkehrenden Wendung: „ὅτι ταῦτα ἀληθῆ λέγω, κάλει μοι τοὺς μάρτυρας." Vgl. auch Chrys. de sacerd. I, 35.

Mit der Bedeutung „richtig" hängt die andere: rechtskräftig, gültig zusammen, die das Wort in Verbindung mit Aussagen hat. So ist ἀληθής angewandt an der schon früher erwähnten Stelle Joh. 5, 31 f. und 8, 13 u. 17. Wenn Jesus an der ersten Stelle sagt: „So ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugnis nicht ἀληθής", so läßt er sich hier einmal zu der Anschauung der Gegner herab, welche sich ihm gegenüber (siehe Joh. 8, 14—17) auf den jüdischen Rechtsgrundsatz beriefen, daß niemand in eigener Sache eine vor Gericht gültige Aussage ablegen könne [1]). Er meint natürlich nicht, daß er sich einer Unwahrhaftigkeit schuldig machen würde, wenn er ein Selbstzeugnis ablegte. Auch die Gegner wollen 8, 17 durch ihren Einwand nicht gerade Jesus als Lügner hinstellen, sondern halten ihm nur vor, daß seine Aussagen unbeweisbar seien, so lange nur sein eigenes Zeugnis vorliege. Wenn dann Jesus 8, 17 sagt: „Zweier Menschen Zeugnis ist ἀληθής", so kann wieder nur von Rechtsgültigkeit vor menschlichem Tribunal die Rede sein. Denn auch die Aussage eines einzelnen Zeugen kann selbstverständlich nach bestem Wissen und Gewissen abgelegt und auch dem Sachverhalt durchaus entsprechend sein — aber sie wurde nach den obigen Ausführungen nicht als entscheidend angesehen. Umgekehrt kann die Aussage von zwei Personen subjektiv und objektiv unwahr sein, muß aber so lange als ἀληθής gelten, als ihre Unrichtigkeit nicht ausdrücklich nachgewiesen ist. (Vgl. das Zeugnis der zwei Zeugen im Prozesse gegen Christus.) Wie er-

1) Chetub. 23, 2. „Testibus de se ipsis non credunt." Vgl. Platner, Der Prozeß und die Klagen bei den Attikern, Bd. I, S. 229. Meier und Schoemann, Der Attische Prozeß, S. 665.

klärt es sich aber, daß Jesus, in scheinbarem Widerspruch mit seinem eigenen Wort: Joh. 5, 31 an der Stelle 8, 14 sagt: „Und ob ich auch von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugnis dennoch ἀληθής." Die Schwierigkeit löst sich durch die Annahme, daß ἀληθής 8, 14 in der Bedeutung: „wahr" vom Herrn gebraucht ist. Sein Selbstzeugnis also ist wahr in absolutem Sinne, wenn es auch nach jener mehrerwähnten Rechtsregel nicht von Menschen als gültig anerkannt wird. „Dieses vollkommen klare Bewußtsein enthebt ihn den Schranken gewöhnlicher Menschlichkeit, so daß auch eine fast überall zutreffende Rechtsregel auf ihn keine Anwendung erleidet" (H. Holtzmann). So zeigt die Stelle Joh. 8, 13—17 in lehrreicher Weise den bedeutsamen Unterschied der beiden scheinbar dasselbe aussagenden Wendungen.

Endlich begegnet uns ἀληθής zuweilen in der Bedeutung „echt und recht", dem Ideale entsprechend. Eine Person oder Sache verdient dieses Prädikat, wenn sie dem entspricht, was sie ihrem Begriffe nach erwarten läßt. So ist Weish. Sal. 12, 27 die Rede von einem ἀληθὴς θεός im Gegensatze zu solchen, die man für Götter hielt; vgl. auch 1, 6 und 6, 18. Im Neuen Testamente gehört hierher 1 Petr. 5, 12, wo ἀληθὴς χάρις die echte Gnade bedeutet, sowie Joh. 6, 55, wo von einer realen Speise im höchsten Sinne die Rede ist. So kann das Wort auch für transcendentale Dinge stehen, wofür allerdings häufiger das abgeleitete ἀληθινός angewandt wird.

Was nun das abgeleitete Wort ἀληθινός angeht, so hat dasselbe, wie schon angedeutet, nur einzelne Bedeutungen des Stammworts. Hierbei ist auch wieder von der Bedeutung: „wahrhaftig" auszugehen. Anders freilich faßt Kluge[1]) die Sache auf. Er erinnert daran, daß die Endung -ινος den Stoff an sich, in seiner Reinheit bedeute. „Dies auf ἀληθινόν angewandt, stellt sich mit Evidenz heraus, daß dasselbe die reine, unverfälschte Substanz des ἀληθές, der ἀλήθεια in sich begreift, nach deren unumstößlichem Inhalte und ewiger Realität, wie die ἀλήθεια nach beiden Seiten hin in das Bewußtsein aufgenommen worden ist und

1) Jahrbücher für deutsche Theologie 1866, S. 333.

Digitized by Google

hier eine bleibende Stätte gefunden hat". Auch auf lexikalischem Wege gelangen wir zu diesem Ergebnisse: ἀληθινόν ist eben das, was der Wahrheit gemäß ist, in derselben Wurzel und Wesen besitzt, das „Gewisse, Zuverlässige, Echte". Aber alle von Kluge angeführten Derivate sind von Substantiven abgeleitet, so daß man kein Recht hat, sich auf diese Analogie zu berufen. Vielmehr ist anzunehmen, daß das abgeleitete Adjektiv ἀληθινός dem praktischen Bedürfnisse entsprossen ist, für den Ausdruck subjektiver Wahrheit ein unzweideutiges Wort zu besitzen [1]).

Bei Personen bedeutet ἀληθινός die Charaktereigenschaft der Zuverlässigkeit an vielen Stellen der LXX, der Apokryphen und des Neuen Testaments — vgl. Ex. 34, 6. Jes. 65, 16. Job 2, 3; 4, 7; 6, 25; 8, 6; 17, 8; 27, 17 u. s. f.

Teils der Blick auf den Urtext, teils der Vergleich des Kontexts, in dem verwandte sittliche Eigenschaften (δίκαιος, καθαρός, ἄκακος) uns entgegentreten, führt zu diesem Ergebnisse. Hierher gehören ferner 3 Makk. 2, 11, wo Gott „πιστὸς καὶ ἀληθινός" genannt ist, weil er die Erhörung des Gebets in der Not verheißen hat, und 3 Makk. 6, 18, wo auf das von dem Herrn Gesagte ausdrücklich (V. 15) zurückgewiesen ist.

Wenn nun im Neuen Testamente die Wendungen „πιστὸς καὶ ἀληθινός" oder „ἅγιος καὶ ἀληθινός" uns entgegentreten, sind sie gewiß nach Analogie der oben angeführten Stellen zu deuten. Wo ἀληθινός das einzige Attribut ausmacht, ist nach dem Zusammenhange zu entscheiden, ob Gottes Realität oder seine Wahrhaftigkeit gemeint sei — wo aber neben ἀλ. eine andere ethische Eigenschaft erscheint, ist die Beziehung auf Gottes Realität und Vollkommenheit einfach ausgeschlossen. Wenn Düsterdieck in seiner Bearbeitung der Apokalypse (Meyer IV) und ebenso Bousset dennoch an allen Stellen, die hier besonders in Betracht kommen, das Wort mit „echt, seiner Idee, seinem Namen entsprechend" wiedergeben, so ist das entschieden (mit H. Holtzmann) abzulehnen.

---

1) Das Gleiche gilt für das im Neuen Testament nicht vorkommende Adverbium ἀληθινῶς, das bei Isokrates den Gegensatz zu γλίσχρος (heuchlerisch) bildet

Digitized by Google

Schon 3, 7; 3, 14 und 19, 11 ist aus dem Kontexte zu entnehmen, daß Jesus als der erscheint, der seine Verheißungen einlöst, nicht als „der echte Messias, der in den Verheißungen der Propheten gemeint ist"; aber noch deutlicher ist 6, 10, wo die getöteten Märtyrer unter dem Altar den erhöhten Herrn an die Erfüllung seiner Verheißungen in heiliger Ungeduld erinnern [1]). Es mußte auch die Betonung der Realität Gottes gegenüber den wesenlosen Götzen, wie sie z. B. den Verfassern der sibyllinischen Litteratur (siehe Fragmente der erythräischen Sibylle I, 20; II, 46) nahe lag, dem Apokalyptiker ferner liegen, da er für längst im Christentum erprobte Leser schrieb, während die Betonung der Wahrhaftigkeit des wahren Gottes in Zeiten schweren Druckes sehr wirksam war. Ebenso ist Joh. 7, 28 die Bedeutung „wahrhaftig" vorzuziehen, indem 8, 26 sowie 8, 18 für die subjektive Deutung sprechen.

Das Wort ἀληθινός findet sich aber auch in der Bedeutung: „wahrhaftig" häufig mit Dingwörtern verbunden. Es werden dann einer Aussage Eigenschaften zugeschrieben, die eigentlich der aussagenden Person zukommen; die Rede eines Menschen wird als Ausdruck und Abdruck seines Innern mit ihm selbst identifiziert. So sagen wir: „Ein aufrichtig Wort, ein ehrlich Wort", wenn es uns darauf ankommt, die Gesinnung des Redenden zu charakterisieren, während wir möglicherweise mit dem Inhalte seiner Worte sachlich nicht einverstanden sind. Bei Plato findet sich in diesem Sinne die Wendung ἀληθινοὶ λόγοι in der Bedeutung veraces sermones Apophtegm. 184[E], im Gegensatze also zu ψευδεῖς λόγοι Hesiod, Th. 229, was täuschende Worte bedeutet. Noch weiter geht die Personifikation, wenn Cicero von einem „verax oraculum" und von „veracia visa quietis" redet. Wir erinnern, um eine moderne Analogie anzuführen, an eine ähnliche Stelle aus der Braut von Messina:

---

1) Den Gegensatz zu einem μάρτυς ἀληθινός bildet in LXX der μάρτυς ψευδής (Prov. 19, 5; 24, 8) oder der μάρτυς ἄδικος (Prov. 6, 19; 14, 5. Ps. 35, 11. Diese Stellen zeigen klar, was man unter einem μάρτυς ἀληθινός zu verstehen hat.

Digitized by Google

„Die Orakel sehen; sie treffen ein;
Der Ausgang wird die Wahrhaftigen loben."

Unbestreitbar ist die subjektive Bedeutung LXX zu Ps. 19, 10 (*κρίματα ἀλ.*); Jes. 25, 1 (*βουλὴ ἀλ.*); 59, 4 (*κρίσις ἀλ.*); Prov. 12, 19 (*χεῖλη ἀλ.* mit dem Gegensatz *χεῖλη ψευδῆ* Prov. 12, 22) und Zach. 8, 3. Aus den Apokryphen: Tob. 3, 2 (*κρίσιν ἀληθινὴν καὶ δικαίαν σὺ κρίνεις εἰς τὸν αἰῶνα*) und 3, 5 (*καὶ νῦν πολλαὶ αἱ κρίσεις σου εἰσιν ἀληθιναί*), sowie Hymnus tr. vir. v. 3 nach LXX (*πᾶσαι αἱ κρίσεις σου ἀληθιναί*), sowie V. 7 (*πάντα — ἐν ἀληθινῇ κρίσει ἐποίησας*) [1]). Überall ist der Sinn: „Deine Gerichte sind Ausdruck deiner Wahrhaftigkeit." Ebenso ist auch zu erklären Hymnus tr. vir. v. 3 „*πάντα τὰ ἔργα σου ἀληθινά*" (so übereinstimmend in beiden Versionen). Hat die Wendung aber hier diese Bedeutung, so wird sie auch LXX zu Deut. 32, 4 so zu deuten sein, obgleich man an sich auch übersetzen könnte: „Alle deine Werke sind Ausdruck deiner Vollkommenheit."

Schwieriger liegt die Sache an folgenden Stellen der LXX: 2 Sam. 7, 28. 1 Kön. 10, 6; 17, 24. 2 Chron. 9, 5. Dan. 2, 45 und 6, 12 — 10, 1 [2]). Nach unserer Art zu denken läge es hier näher, die objektive Richtigkeit der Angaben als die Wahrhaftigkeit der Aussagenden angedeutet zu sehen. Da nun auch der hebräische Text nicht klar entscheidet, so läßt sich hier ein Beweis für die subjektive Auffassung nicht führen; doch findet sich *ἀληθινός* nie in einer Verbindung, welche zur Annahme der objektiven Bedeutung nötigte.

Im Neuen Testamente begegnet uns die Bedeutung „aufrichtig" mehrfach in Verbindung mit Substantiven, die eine Sache bezeichnen. Die Wendung Hebr. 10, 22 „*μετ᾽ ἀληθινῆς καρδίας*" kann nicht auf ein „seiner Idee entsprechendes" (so Düsterdieck zu Offb. 3, 7), sondern nur auf ein lauteres Herz bezogen

1) Zu V. 3 bemerkt Tischendorf, Vetus testamentum graece: Syrus pro *ἀληθιναί* legere videtur *ἀλήθεια*. Die Version des Theodotion hat *ἀλήθεια*.

2) An jenen drei Stellen des Buches Daniel, welche oben nach der (kirchlich rezipierten) Übersetzung des Theodotion wiedergegeben sind, bietet übrigens die LXX *ἀκριβής* und *ἀληθής* statt des in der That weniger passenden *ἀληθινός*.

werden, sowohl wegen des Kontextes, als wegen der alttestamentlichen Stellen, auf die jene Wendung zurückweist (z. B. Jes. 38, 3, wo die LXX „μετὰ ἀληθείας ἐν καρδίᾳ, ἀληθινῇ“ bieten). Ebenso ist Apok. 15, 3; 16, 1; 19, 2; 21, 5; 22, 6 überall die Beziehung auf Gottes Wahrhaftigkeit festzuhalten und die Düsterdiecksche Auslegung zu verwerfen. Auch Bousset bemerkt zu 15, 3: ἀλ. bedeutet hier anders als sonst in der Apokalypse mehr wahrhaft als wirklich. Besonders deutlich ist 16, 7. Hier rufen die Seelen unter dem Altar, von dem nach 6, 10 das Flehen der Märtyrer ausgegangen ist, nachdem Gottes Verheißungen sich erfüllt haben (16, 1 u. 2): „Ναὶ κύριε, ὁ θεός, ὁ παντοκράτωρ, ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου“, d. h. sie erweisen sich als wahrhaftig, weil Gott sein Wort gehalten hat. Ohnedies würde schon der Vergleich mit den oben besprochenen Stellen aus Tobith und dem Hymnus tr. vir. auf jene Deutung hinweisen. Sehr klar ist auch die Stelle Apok. 22, 6, wo der Sinn ist: die Worte sind deshalb wahrhaftig, weil sie ausgehen von dem, der selbst die Propheten des Alten Bundes inspiriert hat. Eine Ausnahme macht nur Apok. 19, 9, wo die Bedeutung: „dies sind die wirklichen Worte Gottes“ nach dem überlieferten Texte näher liegt. Da aber die Worte τοῦ θεοῦ in den Handschriften an drei verschiedenen Stellen stehen, hat Boussets Vermutung, daß hier eine Glosse vorliege, viel für sich. Dann wäre einfach zu übersetzen: „diese Worte sind wahr“, wie an den übrigen Stellen der Offenbarung.

Im vierten Evangelium hat ἀληθινός in Verbindung mit Dingwörtern allerdings meist die Bedeutung „echt, ideal“ (so 6, 32; 15, 1; 4, 37). Die Bedeutung: „wahrhaftig“ ist in dieser Verbindung aber wenigstens an einer Stelle festzustellen, nämlich 8, 16, wo Jesus spricht: „ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστιν“. Auch hier suchen zwar manche Ausleger, s. B. Weiß, die Bedeutung: „der Idee entsprechend“, festzuhalten, aber der Sinn ist vielmehr: Jesu Gericht entspricht den Gesetzen der Wahrhaftigkeit, weil der Vater mit ihm ist, welcher V. 26 als wahrhaftig bezeichnet ist. Ohnedies entspricht diese Deutung dem für Jes. 59, 4 und einigen Stellen der Apokryphen nachgewiesenen Sprachgebrauche von κρίσις ἀληθινή.

Digitized by Google

Wir fassen das Ergebnis zusammen: Das Wort ἀληθινός dient dazu, eine feine innerliche, vergeistigte Abtönung des Begriffes ἀληθής auszudrücken, und wird in solchen Fällen häufiger verwandt als das Stammwort, welches allerdings auch in solchem Sinne angewandt werden darf. Ἀληθινός drückt bei Personen die Übereinstimmung aus zwischen ihrem Bewußtsein mit ihren Worten oder ihrem Versprechen mit ihren Handlungen, bei Sachen die Kongruenz zwischen der empirischen Erscheinung und dem, was die Idee des Gegenstandes erwarten läßt. Dagegen dient ἀληθινός nicht dazu, die Übereinstimmung einer Aussage mit dem thatsächlichen Sachverhalte in lediglich objektivem Sinne zu bezeichnen [1]).

Es fragt sich nun, wie die ἀληθινὴ μαρτυρία Joh. 19, 35 zu deuten ist. Da diese Wendung in dem ganzen Neuen Testamente sich nur einmal findet, während uns ἀληθὴς μαρτυρία, zumal in der johanneischen Litteratur, öfter begegnet, liegt die Vermutung nahe, daß ein ganz eigentümlicher Gedanke wiedergegeben werden soll, der an den übrigen Stellen nicht gemeint ist. So wird jene Wendung nicht die objektive Richtigkeit des Zeugnisses (Steitz) bezeichnen sollen, da Joh. 21, 24. 3 Joh. 12. Tit. 1, 13 die landläufige Wendung ἀληθὴς μαρτ. in diesem Sinne gebraucht ist. Ebenso wenig wird ein „gültiges, rechtskräftiges Zeugnis" gemeint sein, da der Evangelist auch hierfür ἀληθὴς μαρτυρία (Joh. 5, 31 und 8, 13—17) angewandt hat. Auch war eben das Zeugnis jenes Augenzeugen so lange nicht im technischen Sinne vollgültig, als ein zweiter Zeuge ihm nicht zur Seite trat. Aus gleichem Grunde ist die Auffassung (B. Weiß): „ein seinem Begriff entsprechendes Zeugnis" nicht zutreffend, wenn auch ἀληθινός

1) Der Unterschied der beiden Adjektiva sei noch einmal an einem Beispiele illustriert. Joh. 4, 37 sagt Jesus, indem er auf das Verhältnis zwischen sich und seinen Jüngern hinweist: „ἐν τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ὁ ἀληθινός, ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων"; aber 2 Petr. 2, 22 ist die Rede von einer ἀληθὴς παροιμία, nämlich: „κύων ἐπιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέραμα κτλ." Dort handelt es sich um eine bedeutsame Erfüllung eines an und für sich gewöhnlichen Sprichworts; hier um ein einfaches Beispiel aus dem Alltagsleben für die angezogene Sentenz.

im vierten Evangelium meist so zu fassen ist; sie ist auch deshalb ausgeschlossen, weil es sich offenbar hier um die Glaubwürdigkeit einer Thatsache handelt und deshalb ἀληθινός in einem diesem Zusammenhang entsprechenden Sinne zu deuten ist. Dieser Gegengrund gilt auch gegen die Ansicht von Kluge: „Das Zeugnis ist ἀληθινή, wiefern der Inhalt desselben eine Thatsache des Heils ist.“ Die subjektive Fassung, wonach es sich darum handelt, den Augenzeugen als einen Mann zu bezeichnen, der weder einer bewußten Täuschung, noch eines leichtsinnigen Selbstbetrugs fähig gewesen wäre, empfiehlt sich aber um so mehr, als auch die Wendung „μάρτυς πιστὸς καὶ ἀληθινός“ (Apok. 3, 14), wie oben gezeigt, in eben diesem Sinne zu fassen ist.

Diese Auffassung entspricht endlich auch dem Sprachgebrauche bei anderen griechischen Schriftstellern. Wichtig ist hier die einzige Stelle, welche die Wörterbücher von Stephanus und Pape für die Wendung „ἀληθινὴ μαρτυρία“ anführen[1]) (Demosth. adv. Aphobum 29. 15 [849]). Die Stelle ist etwas schwierig; aber es ist gar nicht anders möglich als hier „wahrhaftiges Zeugnis“ zu übersetzen. Der Redner verteidigt einen gewissen Phanus, den dessen früherer Prozeßgegner Aphobus, nachdem er verurteilt worden war, wegen falschen Zeugnisses (ψευδομαρτυριῶν) angeklagt hatte. Demosthenes sucht nun die Richtigkeit der Aussage seines Klienten dadurch nachzuweisen, daß er die übereinstimmenden Angaben der übrigen Zeugen im Prozesse anführt. Unter diesen hatte sich sogar der eigene Bruder des Aphobus, nämlich Aesias, befunden, hatte dann aber allerdings sein Zeugnis selbst als ein falsches wieder zurückgenommen. Demosthenes bleibt dabei, daß die erste Aussage richtig gewesen sei. „Ich hätte doch“, sagt er, „wenn ich mir ein falsches Zeugnis (ψευδῆ μαρτυρίαν) verschaffen wollte, wahrlich jenen nicht unter die Zeugen eingeschrieben, da ich sah, daß er am meisten von allen Menschen mit Aphobus verkehrte und noch dazu mein Gegner war; denn es hat keinen Sinn, seinen Gegner und den Bruder dieses (des Angeklagten) als Zeugen für ein nicht

1) Die Wendung muß ungemein selten sein, da sie mir in meiner Durchsicht der attischen Rhetoren nirgends mehr begegnet ist.

Digitized by Google

wahrhaftiges Zeugnis einzuschreiben, d. h. ihm zuzumuten, ein Zeugnis wider besseres Wissen abzulegen. Diese Auffassung wird durch einen der folgenden Sätze bestätigt, wo Demosthenes den Verdacht zurückweist, daß er selbst jenen Aesias zu einem falschen Zeugnisse (ψευδομαρτυριῶν) verleitet habe. Der Gegensatz gegen ἀληθινὴ μαρτυρία ist also hier das bewußte unwahre, gefälschte Zeugnis, wie Demosth. contra Spudiam 16 [1032], ferner die Stellen aus der Oratio in Stephanum (I, 51. 52. 53. 56. 62 u. 66 [1118—1121]) klar darthun [1]).

Besonders beachtenswert ist noch der Umstand, daß Demosthenes, um die objektive Wahrheit einer Aussage zu bezeichnen, seine ganz bestimmten Wendungen hat, und daß auch diese mit dem neutestamentlichen Sprachgebrauche durchaus übereinstimmen. Um die thatsächliche Richtigkeit einer Zeugenaussage zu beweisen, bedient er sich meist der Ausdrücke: „τὰ μεμαρτυρήμεν᾽", ὡς ἐστιν ἀληθῆ, γνώσεσθε (Or. in Aphobum 50 [859]; Or. in Steph. I, 43 [1114] u. öfter); oder ὡς ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία (In Euerg. et Menesil. 5, 7, 12 [1140 u. 1142]; in Steph. I, 49 [1116]). Ferner kann ἀληθὴς μαρτυρία auch „rechtsgültiges" Zeugnis bei Demosthenes bedeuten — auch hier ist alles dem nachgewiesenen johanneischen Sprachgebrauch durchaus entsprechend. Aber auch darin zeigt sich die Übereinstimmung, daß Demosthenes niemals das Wort ἀληθινός zum Ausdruck der objektiven Wahrheit gebrauchte. Während er unzähligemale die Wendungen „ἀληθῆ λέγειν, ἀληθῆ μαρτυρεῖν, ταῦτα ἐστὶν ἀληθῆ" anwendet, findet sich nicht ein einziges Mal „ἀληθινὰ λέγειν" oder „ἀληθινὰ μαρτυρεῖν". Wäre diese Kombination sprachlich möglich gewesen, so hätte der gewandte Redner gewiß die monotone Wiederholung jener anderen Wendungen vermieden. Desselbe gilt auch für andere attische Rhetoren. So bedeutet ἀληθινὴ ἀπόφασις bei Dinarch. contra Dem. 59 soviel als eine auf bestem Wissen und Gewissen beruhende Anzeige;

---

1) An sich könnte ψευδομαρτυρία allerdings auch ein unrichtiges Zeugnis adv. Boeotum II, 58 (1025), oder auch ein juristisch ungültiges, ein ungesetzliches Zeugnis (vgl. bes. Dem. in Steph. II, 10 [1132] und in Euerg. et Menesil. 1 [1140]) bedeuten; dort aber spricht der Kontrast klar gegen diese Auslegung.

Digitized by Google

dagegen bedeutet ἀληθεῖς ἀποφάσεις in der Rede Dinarch. contra Philoclem 5 Aussagen, welche einen thatsächlichen Grund haben. Wenn man bedenkt, daß gerade bei den aus dem Gerichtsleben entnommenen Wendungen der Sprachgebrauch eine große Beharrlichkeit zeigt, so wird man es berechtigt finden, daß die attischen Rhetoren als Gewährsmänner zur Entscheidung über Joh. 19, 35 herangezogen wurden.

Der Sinn der Stelle ist demnach: „Die Aussage des Augenzeugen ist wahrhaftig, er selbst ist von der Richtigkeit der bezeugten Thatsache voll und ganz überzeugt; aber Jesus weiß auch, daß der Lieblingsjünger objektiv Wahres ausgesagt hat, daß er also nicht bei aller Wahrheitsliebe in einer Täuschung befangen war."

In welchem Zusammenhange stehen nun die Schlußworte: „ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε" mit dem Vorhergehenden? Am besten stellt man die Worte von καὶ ἀληθινή bis λέγει in Parenthese, so daß sich der Sinn ergiebt: „Der Augenzeuge hat jenen Lanzenstich bezeugt, damit auch ihr glaubt" — oder man ergänzt: „das ist geschrieben, damit ihr glaubt" (vgl. 20, 31), da die Verbindung der Schlußworte mit den unmittelbar vorhergehenden Worten etwas Gezwungenes hat. Was die Bedeutung von πιστεύειν angeht, so liegt es am nächsten, es auf das Fürwahrhalten der eben gemeldeten Thatsache zu beziehen (so ist πιστ. Joh. 4, 50 im Unterschiede von dem Gläubigwerden an Jesus 4, 53 angewandt). Doch liegt dem Worte sicher hier ein tieferer Sinn zu Grunde, wie sich aus den beiden folgenden Versen ergiebt. Der allerdings schon vorhandene Glaube der Leser soll nämlich dadurch bekräftigt werden, daß die Übereinstimmung zwischen Weissagung und Erfüllung (Ps. 34, 21 und Sach. 12, 10) nachgewiesen wird. Offenbar liegt hier eine Abweisung einer in den ersten Anfängen befindlichen doketischen Richtung vor, welche die volle Menschwerdung Jesu und deshalb auch die Realität seines Todes bezweifelte (vgl. 1 Joh. 4, 2). Je mehr Wert nun der Evangelist auf jene Thatsache gelegt hat, desto leichter erklärt es sich, daß er deren Richtigkeit in so umständlicher und feierlicher Weise beglaubigt hat [1]). Ob ihm

---

1) Wir weisen noch darauf hin, daß auch Apok. 1, 7 auf jenen Lanzen-

ized by Google

außerdem eine symbolische Bedeutung von Wasser und Blut vorgeschwebt hat (wie auch 1 Joh. 5, 6 vermutet wird), mag dahingestellt bleiben; der eigentliche Nachdruck liegt gewiß nicht auf dieser sinnbildlichen Beziehung. (So auch B. Weiß, Meyer VIII gegen H. Holtzmann u. a.)

Was folgt nun aus dieser Deutung von Joh. 19, 35 für die Frage nach dem Verfasser des vierten Evangeliums? Zahn nimmt an, daß eben hiermit ein unwiderleglicher Beweis für die Abfassung durch den Lieblingsjünger gegeben sei. Am nächsten liegt es allerdings, daß der Schreiber der Stelle sich selbst auf Jesu Zeugnis berufe, und wir verstehen wohl, wie dem, der von vornherein von der johanneischen Abfassung überzeugt ist, eine andere Auffassung befremdlich erscheint; aber es bleibt doch auch die Möglichkeit, daß ein Jünger oder Bekannter des Apostels Johannes auf Jesu Zeugnis zur Unterstützung seines Gewährsmannes hinweist. Es steht also nach wie vor so, daß die Verteidiger der johanneischen Abfassung sich auf innere Gründe zu stützen haben.

Unterscheidet man aber den Augenzeugen von dem Evangelisten, so ist das eine allerdings nach jener Stelle unzweifelhaft, daß der Gewährsmann, also der Lieblingsjünger, zur Zeit der Abfassung des Evangeliums noch unter den Lebenden weilte — ein für die Entstehungszeit des Evangeliums gewiß bedeutsames Ergebnis, sofern dann höchstens bis an das Ende des ersten Jahrhunderts herabgegangen werden darf, was auch mit der Tradition wohl harmoniert! Das Perfekt *μεμαρτύρηκε* heißt lediglich: „Er hat sein Zeugnis abgelegt, so daß es nun für alle Zeiten vorliegt" — es hat nicht die Bedeutung: „Er hat es in der Vergangenheit abgelegt und kann es jetzt nicht mehr bezeugen" [1]). Das ergiebt sich auch aus dem folgenden Präsens „*λέγει*", welches hier kaum (wie

---

stich hingewiesen ist mit offenbarer Beziehung auf Sach. 12, 10, und daß gerade in diesem Zusammenhang Jesus als treuer und wahrhaftiger Zeuge bezeichnet ist — ein Umstand, der selbst dann bedeutungsvoll ist, wenn der Apokalyptiker von dem Evangelisten zu unterscheiden ist, da die Offenbarung dem Schreiber des vierten Evangeliums zum mindesten bekannt gewesen ist.

1) Steitz, Stud. u. Krit. 1859, S. 505 erinnert an Joh. 1, 34.

Matth. 12, 17) die Stelle eines Präteritums vertreten kann. Also wenn auch nicht der Apostel Johannes, sondern ein anderer, etwa der Presbyter, wie Harnack meint [1]), das Evangelium geschrieben hat, so ist aus der Stelle Joh. 19, 35 nach der hier vorgetragenen Deutung doch ein Doppeltes zu entnehmen, was die vielen zweifellos wertvollen Beiträge zur Darstellung des Lebensbildes Jesu erklärt: 1) daß der Verfasser dem Lieblingsjünger persönlich nahe gestanden hat, so daß er dessen Wahrhaftigkeit bezeugen konnte; und 2) daß der Lieblingsjünger zur Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums noch am Leben gewesen ist.

1) Harnack, Altchristliche Litteratur, 2. Bd., 1. Tl., S. 650; vgl. Beyschlags gegen Harnack gerichtete Artikel, Stud. u Krit. 1897, 4. Heft.

Digitized by Google

Rezensionen.

1.

Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart. Von **Gustav Ecke,** Pastor am evangelischen Diakonissenhause in Bremen. 1. Band: Die theologische Schule A. Ritschls. Berlin, Reuther und Reichard, 1897. XII und 318 S.

Eine Schrift, welche das Urteil über den Charakter und Wert der Theologie Ritschls zu berichtigen unternimmt, erregt bei der heutigen Lage der Dinge begreiflicherweise ein lebhaftes kirchenpolitisches Interesse. Unter diesem Gesichtspunkt ist Eckes Buch alsbald nach seinem Erscheinen in der Tagespresse mehrfach besprochen worden, teils in zustimmendem, teils auch in schroff ablehnendem Sinn. Dasselbe darf aber nach Absicht und Gehalt nicht minder ein wissenschaftliches Interesse beanspruchen. Sein Verfasser gehört zu den praktischen Theologen, welche sich eine ersprießliche Arbeit an den Aufgaben des kirchlichen Lebens ohne wissenschaftliche Vertiefung und fortgehende Fühlung mit der theologischen Forschung nicht denken können. Darum ist es ihm ein Anliegen, dazu beizutragen, daß die evangelische Kirche der Gegenwart sich auch den Anregungen und Winken nicht verschließe, welche aus der systematischen Arbeit Ritschls und seiner Schule zu gewinnen sind. Obwohl er für seine Person der Theologie Ritschls selbständig und in dogmatischen Hauptfragen entschieden kritisch gegenübersteht, sieht er sich doch veranlaßt, sie gegen die weitgehenden Verwerfungsurteile in Schutz zu nehmen, die vielfach auf kirchlichen Versammlungen zu hören waren (S. 5 f.). Er verhehlt sich nicht, daß manche dieser Urteile, auf die Prinzipien gesehen, nicht Ritschl allein treffen, sondern eine Ablehnung der wissenschaftlichen Bewegung in der

Theologie überhaupt bedeuten (S. 10). Aber er will die Aufgabe des Mittelsmannes zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlicher Praxis auch nach der anderen Seite hin erfüllen, indem er nachdrücklich auf die Punkte hinweist, in denen Ritschls Dogmatik hinter der wirklichen Position des biblischen und erfahrungsmäßigen Christentums zurückbleibt und darum dem Bedürfnis der Kirche nicht voll genügt. Es ist ihm dabei eine Genugthuung zeigen zu können, daß ein Teil der von Ritschl beeinflußten Theologen bereits begonnen hat, gerade an die von ihm hervorgehobenen Mängel die bessernde Hand zu legen. Je kleiner die Zahl der praktischen Theologen zu werden scheint, die sich um ein solches lebendiges und selbständiges Verhältnis zu den wissenschaftlichen Bewegungen bemühen, um so wärmere Sympathie verdient von vornherein die Gesinnung und Absicht des Verfassers.

Seine Schrift hat aber auch als historische wie als systematisch-kritische Leistung ein entschiedenes Verdienst. Da wir uns weiterhin auf den zweiten Gesichtspunkt beschränken werden, mag über den zuerst genannten nur Weniges vorausgeschickt werden. Künftige Geschichtschreiber der Theologie des 19. Jahrhunderts werden dem Verfasser Dank wissen für die Sorgfalt, mit welcher er das Auftreten und die Ausbreitung der Theologie Ritschls verfolgt hat. In großer Vollständigkeit werden die litterarischen Arbeiten der Schule nach ihrer geschichtlichen Folge verzeichnet, die öffentlichen Verhandlungen über die neue Theologie aufgezählt und die Modifikationen verfolgt, welche die ursprünglichen Aufstellungen Ritschls späterhin teils durch diesen selbst, teils durch einzelne von ihm beeinflußte Theologen erfahren haben. Einen Teil dieser geschichtlichen Darlegungen hat der Verfasser schon in seine Einleitung aufgenommen, einen Abriß der Entstehung und Entwickelung der Ritschlschen Schule giebt der dritte Abschnitt der Schrift, während der fünfte die Versuche zur Umgestaltung der Theologie Ritschls behandelt und ebenso wohl historischen wie systematischen Inhalts ist. Für die systematische Kritik, in welcher der Schwerpunkt des Buches liegt, kommen außer dem zuletzt genannten der erste Abschnitt „Ritschl nach seiner individuellen Eigenart als Dogmatiker“, der zweite „Fremdartige Elemente in Ritschls Theologie“ und der vierte „Der Wahrheitsgehalt der Ritschlschen Theologie“ in Betracht.

Man kann fragen, ob es wohlgethan ist, die Beurteilung einer systematischen Leistung mit der Charakteristik ihres Urhebers zu beginnen. Ein theologisches System ist ja niemals bloß der Abdruck einer religiösen Individualität; es ist zugleich wesentlich durch die allgemeine Situation des geistigen Lebens bestimmt, der es entstammt, und durch das Verhältnis der Anlehnung oder des Gegensatzes, in dem es zur vorangegangenen Arbeit steht. Läßt man den letzteren Gesichtspunkt zurücktreten, so erscheint die wissenschaftliche Leistung in ihrer Iso-

Digitized by Google

lierung leicht individueller und persönlicher, als sie in der That ist. Dies trifft auch auf Eckes Darlegung einigermaßen zu. Der Absicht des Verfassers, den Wert der Theologie Ritschls für die heutigen Aufgaben der Kirche zu bestimmen, hätte es wohl besser gedient, wenn er zuerst gezeigt hätte, auf welchem Punkt Ritschl die dogmatische Arbeit vorfand und in welchem Sinn und mit welchen Mitteln er sie thatsächlich weitergeführt hat, um dann erst die Bedingtheit dieser Theologie durch die Eigenart ihres Autors nachzuweisen. Übersehen durfte allerdings dieses persönliche Moment gerade bei Ritschl nicht werden, und die Art, wie Ecke es näher bestimmt, wird als zutreffend anerkannt werden müssen. Er zählt Ritschl mit Recht zu den scharf ausgeprägten Charakteren, in denen Verstandesschärfe und Willensenergie dominieren, während ihnen die Unmittelbarkeit versagt scheint. (S. 21) Solche Individualitäten tragen eine gewisse spröde Abgeschlossenheit des inneren Lebens an sich, sie gehen originale Gedankenwege, haben aber nur in beschränktem Maße die Fähigkeit, sich in den Empfindungs- und Anschauungskreis anderer zu versetzen. Auch die Religion faßt Ritschl nicht in ihrer Unmittelbarkeit auf, als Ergriffenheit des Gefühls, sondern vorwiegend so, wie sie in Urteilen und Willensimpulsen sich ausprägt. (S. 19.) Dieses Verständnis der Religion befähigt Ritschl, die energische Verknüpfung der Thatsachen des praktischen Geisteslebens mit der geschichtlichen Offenbarung in Christus zu vollziehen, in welcher Ecke mit Recht das hervorstechende Merkmal der Theologie Ritschls sieht (S. 16), aber es hat ihn auch mit Mißtrauen gegen die religiösen Lebenserscheinungen erfüllt, die sich im Reich der Unmittelbarkeit angesiedelt haben. Mystik und Pietismus sind ihm Entartungen der christlichen Frömmigkeit. Diesem abschätzigen Urteil gegenüber tritt Ecke nachdrücklich für das Recht des „innerkirchlichen modernen Pietismus" ein, in dem er ein Salz für die Gemeinden und den eigentlichen Träger der in der evangelischen Kirche vorhandenen Lebenskräfte sieht. Wir möchten diesem Urteil in der Sache nicht widersprechen. Ritschls Beurteilung des Pietismus ist ohne Zweifel höchst einseitig und ungerecht. Aber es geht doch wohl zu weit, wenn Ecke in der ablehnenden Haltung Ritschls gegen den Pietismus eine Hauptquelle seiner theologischen Einseitigkeiten erblickt. Damit wird zur Ursache gestempelt, was in Wirklichkeit selbst eine Konsequenz des einseitigen Religionsbegriffs und der daraus entspringenden stark subjektiven und vielfach gewaltsamen Zurechtlegung des neutestamentlichen Zeugnisses gewesen ist. Und zugleich wird der Pietismus fast mit der Würde einer dogmatischen Norm bekleidet, während es doch nach Eckes eigenem Urteil auch an diesem manches zu vermissen und zu rügen giebt (S. 39. 260 f.). Eine systematische Kritik wird hier wie auf tieferliegende Gründe so auf höhere Normen zurückzugehen haben.

Digitized by Google

Der Abschnitt über fremdartige Elemente in Ritschls Theologie unterwirft den inneren Zusammenhang seines Systems einer genaueren Prüfung. War schon im vorhergehenden Abschnitt der Vorwurf ausgesprochen worden, Ritschl habe seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt, der eine Scheidung der Religion vom theoretischen Erkennen fordere, nicht konsequent durchgeführt (S. 18), so soll dies nun im einzelnen erwiesen werden. Die Belege, welche Ecke dafür anführt, sind von doppelter Art. Teils sind es apologetische Versuche, welche Ecke als Rückstände metaphysischer Spekulation betrachtet und durch welche er die Selbständigkeit der christlichen Überzeugung gefährdet sieht, wie das Bemühen, die wissenschaftliche Geltung der Gottesidee und die Denkbarkeit der Persönlichkeit Gottes zu erweisen und überhaupt schon der Anschluß an Lotzes Erkenntnistheorie. Teils sind es philosophische Annahmen, welche zu einer inhaltlichen Verkürzung des christlichen Glaubens führen, wie Ritschls Behandlung der Lehren vom Zorn Gottes, vom Wirken des erhöhten Christus und vom heiligen Geist. Die Einwendungen der ersteren Art vermag ich mir nicht anzueignen, da sie mir auf ein Verbot jeder wissenschaftlichen Apologetik mit theoretischen Mitteln hinauszulaufen scheinen. Halten wir die Selbständigkeit des Glaubens in allen Ehren; so lange wir aber unseren christlichen Überzeugungen nicht bloß subjektiven Wert sondern objektive Wahrheit zuschreiben, müssen wir auch bereit sein, ihre Widerspruchslosigkeit und ihren Zusammenhang mit anderweitiger Wahrheitserkenntnis darzuthun. Allerdings läßt sich gegen den Beweis, den Ritschl für die wissenschaftliche Notwendigkeit der Gottesidee führt, und namentlich gegen die Form, die er ihm in der dritten Auflage von Rechtfertigung und Versöhnung gegeben hat, manches einwenden. Aber die Thatsache kann ich nur für erfreulich halten, daß Ritschl auf diesem Punkt jeden Schein einer doppelten Wahrheit von sich weist. Wenn es nicht erlaubt sein soll, auf Grund unserer praktischen Erlebnisse auf objektive Wirklichkeiten zu schließen, die ihnen zu Grunde liegen, so würde man besser daran thun, nicht von einer praktischen Vernunft, sondern von einer Ideale schaffenden Phantasie zu reden. Und ebenso wenig kann ich es tadeln, wenn Ritschl im Anschluß an Lotze die Persönlichkeit Gottes denkbar zu machen sucht. Der Gedanke, den er hier durchführt, daß Persönlichkeit nicht die Schranke sondern die Vollkommenheit unseres geistigen Wesens bezeichne, die Macht über uns selbst, die wir freilich nur annähernd und nur in beschränktem Umfang zu erreichen und zu üben vermögen, die aber in dem Wesen sich vollende, welches nicht nur vollkommene Macht über sich selbst, sondern auch Macht über die Welt ist, behält meines Erachtens seinen apologetischen Wert. Daß dabei, was Fr. Traub (Zeitschr. f. Th. u. K. IV, S. 119f.) und ihm folgend Ecke (S. 44f.) vornehmlich rügen,

die Analogie des menschlichen Geisteslebens im Ausdruck festgehalten wird, während in der Sache von den Schranken abstrahiert werden soll, die diesem anhaften, das entspricht der Art, wie wir uns diesem Gedanken überhaupt nähern können. Wer das nicht will, dem bleibt nur Schweigen übrig, womit der christlichen Erkenntnis schwerlich besser gedient ist.

Eine andere Bewandtnis hat es allerdings mit der zweiten Klasse von „fremdartigen Elementen“ in Ritschls Theologie. Hier hat sich dieser in der That durch philosophische Bedenken zur Ablehnung wichtiger Elemente der biblischen Gedankenwelt bestimmen lassen. Seine Auffassung vom Zorn Gottes, die einer praktischen Außerkurssetzung des Begriffs sehr nahe kommt, hängt, wie Ecke mit Recht hervorhebt, ohne Zweifel mit einer Auffassung der Unveränderlichkeit Gottes zusammen, welche ernste Gefahren für das religiöse und sittliche Bewußtsein in sich schließt. Es genügt eben nicht, dem zeitlich wechselnden Wirken Gottes sein davon unberührtes ewiges Wesen gegenüberzustellen. Soll dem religiösen und sittlichen Verhalten des Menschen seine Bedeutung für Gott und dem Schuldgefühl seine objektive Wahrheit gesichert werden, so muß man mit der Unveränderlichkeit der Gesinnung einen Wechsel im Verhalten des lebendigen Gottes zusammendenken. (Vgl. hierüber M. Kähler, Dogm. Zeitfragen II, S. 366.) Unter dieser Voraussetzung legen sich auch die biblischen Aussagen vom Zorn Gottes zurecht, deren Behandlung bei Ritschl an dem Fehler leidet, daß er die älteste und massivste Fassung des Begriffs für den ganzen biblischen Sprachgebrauch maßgebend sein läßt, und die darum von dem Vorwurf der Gewaltsamkeit nicht freigesprochen werden kann.

Auch die weiteren Einsprachen Eckes gegen Ritschls Versuch, die Gottheit Christi als übertragbar auf die Gläubigen vorzustellen (S. 54 ff.), gegen seine Bestreitung eines unmittelbaren Verhältnisses zum erhöhten Christus (S. 56 ff.) und seine Deutung der Lehre vom hl. Geist (S. 63 ff.) sind in der Sache wohlbegründet. Es scheint mir jedoch fraglich, ob diese Anschauungen mit Recht als „fremdartige Elemente“ bezeichnet werden. Es handelt sich hier doch wohl um Dinge, die nicht bloß von außen her in Ritschls Theologie eingedrungen sind, sondern mit dem ihm eigentümlichen Verständnis des religiösen Lebens eng zusammenhängen. Im letzten Grund ist es das Kantsche Prinzip der Autonomie, das mit seiner ganzen Denkweise eng verwachsen, ihn am Vordringen bis zu den letzten, jenseits des subjektiven Bewußtseins liegenden Quellen des religiösen Lebens hindert. Ohne Zweifel ist es ein fruchtbarer Gedanke, daß sich die Gottheit Christi auch als die Kraft des vollendeten sittlichen Charakters darstelle; allein damit ist das letzte Wort über sein Verhältnis zum Vater nicht gesagt. Es ist richtig, daß es kein Verhältnis zum erhöhten Christus

geben kann ohne die Kunde von dem geschichtlichen Erlöser; aber darum geht doch der christliche Glaube in der Aneignung und subjektiven Vergegenwärtigung seines historischen Bildes nicht auf. Allerdings muß sich der Geistesbesitz des Gläubigen in einer neuen Weise des religiösen Urteilens und sittlichen Wollens ausprägen; aber darum besteht er doch nicht bloß in der Erhebung des Gläubigen zu dem geoffenbarten Gott; er ist ebenso sehr eine Einkehr Gottes im Menschengeist, die dessen Leben umgestaltet. In allen diesen Stücken hat Ritschl aus einem Gesichtspunkt von begrenzter Geltung, der nicht bis in die Tiefe der Sache hineinreicht, den obersten Kanon für deren Verständnis gemacht. Das Prinzip der sittlichen Autonomie reicht zur Deutung des religiösen Lebens nicht aus. Der religiöse Mensch ist sich auch seiner sittlichen Selbstthätigkeit als einer empfangenen bewußt. Die moralische Betrachtung führt nur bis an die Schwelle der religiösen Thatsache, aus welcher das neue sittliche Verhalten entspringt. Und so schwierig es sein mag, diese Schwelle erkennend zu überschreiten, so muß doch das Bewußtsein lebendig erhalten werden, daß das neue Leben des Gläubigen auf den Kräften einer höheren Welt ruht.

Am Schluß des Abschnittes konstatiert Ecke das Nebeneinander einer *supranaturalen* und einer *rationalen Betrachtungsweise* bei Ritschl und bezeichnet die erste als genuin, die zweite als fremdartig (S. 65 f.). In dieser Form und in diesem Zusammenhang ausgesprochen ist Eckes Urteil nicht leicht gegen den Vorwurf der Willkür zu schützen. Andere mögen mit demselben Recht sagen, die rationale Betrachtungsweise sei ein so stehender und charakteristischer Zug der Ritschlschen Theologie, daß sie nicht für ein fremdartiges Element gehalten werden könne. Und doch dürfte Ecke in der Sache Recht haben und auch den Beweis für sein Urteil im weiteren Verlauf seiner Darstellung (namentlich S. 181 ff.) nicht schuldig geblieben sein. Von entscheidender Bedeutung ist hier, daß Ritschls dogmatische Methode die Annahme einer *göttlichen Offenbarung* voraussetzt, die, von allem sonstigen Weltlauf verschieden, einen schlechthin einzigartigen, absoluten und supranaturalen Charakter trägt. Damit hat Ritschl seiner Theologie einen verheißungsvollen supranaturalen Keim eingepflanzt, der einer reicheren Entfaltung fähig ist, als er bei ihm selbst gefunden hat. Lassen wir darum die Frage ruhig beiseite, was in seinem theologischen Denken genuin und was fremdartig ist, — warum sollte nicht auch das Nebeneinanderliegen widerstreitender Elemente in einem und demselben Denken genuin sein können? — sagen wir einfach, daß bei Ritschl supranaturale Ansätze durch rationale, genauer erkenntnistheoretische und psychologische Bedenken gekreuzt werden, die zuletzt in seiner spröden Anschauung von der Autonomie des menschlichen, namentlich des sittlichen Bewußtseins wurzeln. Mit anderen Worten: der Supranaturalismus ist von Ritschl

mehr angestrebt als wirklich durchgeführt. Er hat seinen Gegnern selbst das Mißverständnis recht nahe gelegt, als reduzierte sich ihm das Überweltliche im Grunde doch nur auf das Moralische. Das war bei seiner ablehnenden Haltung gegen Mystik und Metaphysik kaum anders möglich. Wo die Mystik abgelehnt wird, muß das Hervorströmen des religiös-sittlichen Lebens aus der Gemeinschaft der Seele mit Gott übersehen werden und ohne Metaphysik bleibt die sittliche Vollkommenheit das einzige faßbare Merkmal des Überweltlichen.

Der vierte Abschnitt bespricht unter dem Titel „Der Wahrheitsgehalt der Ritschlschen Theologie" den fördernden Einfluß, den sie auf die dogmatische Arbeit geübt hat. Mit Recht beginnt der Verfasser damit, das Bedeutsame an Ritschls Methode hervorzuheben, denn eine dogmatische Leistung, die Schule gebildet hat, will nicht nach ihren Einzelergebnissen sondern nach ihren methodischen Grundsätzen gewürdigt sein. Das Schulebildende ist immer die Methode; dient diese dazu, den einzelnen Gliedern der christlichen Glaubenswahrheit einen einheitlichen Mittelpunkt und sicheren Zusammenhang zu geben, ihre Beziehung auf unser geistiges Leben deutlich zu machen und Hindernisse ihres Verständnisses zu beseitigen, so ist sie als ein Fortschritt zu begrüßen, der auch der kirchlichen Arbeit zu gute kommt. Ecke hält mit dem Geständnis nicht zurück, daß er in Ritschls Methode in der That einen solchen Fortschritt erkennt. Er hebt dabei ein Dreifaches als wertvoll hervor: 1) die Begründung der religiösen Erkenntnis auf die Offenbarung Gottes in Christus unter Einschluß des Zeugnisses der ersten Gemeinde in den Kreis dieser Offenbarung, 2) die christozentrische Behandlung der Glaubenslehre, 3) die Beziehung der Offenbarungswahrheit auf die praktische Heilserfahrung (S. 131—137. 175). Sicherlich sind damit Hauptpunkte der dogmatischen Methode Ritschls bezeichnet. Aber sie genügen für sich allein schwerlich, diese von dem sonst geübten Verfahren zu unterscheiden. In der Schätzung der biblischen Offenbarung trifft Ritschl so ziemlich mit der gesamten nicht spekulierenden Dogmatik seiner Kirche zusammen; in dem christozentrischen Gesichtspunkt hat er Schleiermacher zum Vorgänger; in der Beziehung der dogmatischen Sätze auf die Heilserfahrung berührt er sich außer mit dem soeben genannten Vorgänger nahe mit Frank, J. Köstlin, M. Kähler und zahlreichen anderen Theologen. Zu einer vollständigen Charakteristik gehört unzweifelhaft auch ein Hinweis auf Ritschls erkenntnistheoretische, genauer erkenntniskritische Stellung. Zwar sieht Ecke mit Recht davon ab, eine der speziellen Erklärungen Ritschls über die von ihm befolgte Erkenntnistheorie als integrierenden Bestandteil seiner Methode aufzufassen; aber so viel durfte doch gesagt werden, daß seine Anschauung von der Unzulänglichkeit des theoretischen Erkennens für die Erfassung des Übersinnlichen und vom

Digitized by Google

Primat des Willens für sein theologisches Verfahren von maßgebender Bedeutung ist. Ritschlianismus — so dürfte man, um einem viel gebrauchten Schlagwort einen fest umschriebenen Inhalt zu geben, etwa sagen — ist die Entwickelung der christlichen Überzeugung aus der Glaubenswirkung der geschichtlichen Offenbarung unter Handhabung des Sittengesetzes als Kriteriums der Wahrheit.

Daß nun in jeder dieser Forderungen Ritschls ein unverlierbarer Wahrheitskern enthalten ist und daß sie in ihrer Verbindung zu einer charaktervollen, geschlossenen, wenn auch zum Teil einseitigen Reproduktion der christlichen Wahrheit geführt haben, sollte nicht bestritten werden. Durch die Betonung der geschichtlichen Offenbarung hat Ritschl der Verehrung der spekulativen Idee wie dem Kultus des ästhetischen Ideals erfolgreich entgegen gewirkt. Durch die christozentrische Konstruktion der Glaubenslehre hat er dem Stufenunterschied der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Offenbarung Rechnung getragen und den strengen Zusammenhang der dogmatischen Sätze gewährleistet. Durch die Beziehung der christlichen Erkenntnisse auf die Heilserfahrung hat er den Standpunkt des bloßen Autoritätsglaubens abgewehrt. Auch seinen erkenntnistheoretischen Bestrebungen liegt die richtige Tendenz zu Grunde, den praktischen Gehalt des Glaubens von dem Gang niemals abgeschlossener metaphysischer Untersuchungen unabhängig zu machen. Ohne Zweifel hat Ritschl den Vorgänger, mit dem er in der Bemühung um die dogmatische Methode allein zusammengestellt werden kann, Schleiermacher, in mehr als einem Punkte in glücklicher Weise ergänzt und berichtigt, namentlich dadurch, daß er die Bedeutung der Geschichte für den Glauben und des sittlichen Elements für die Religion nachdrücklich hervorhob. Er hat zu einem fruchtbaren Betrieb der praktischen Apologetik Anleitung gegeben und eine intensive Beschäftigung mit der H. Schrift angeregt. Aber er hat diese fruchtbaren Gesichtspunkte vielfach nicht richtig zu begrenzen gewußt und ist so mit anderen gleichfalls berechtigten und unverletzlichen Instanzen in Widerspruch geraten. Durch eine allzu starre Durchführung hat er mehr als einen seiner bedingterweise richtigen Sätze kompromittiert. Dem ästhetischen Religionsbegriff Schleiermachers hat er einen moralistischen entgegengestellt, der nicht minder unzulänglich ist. Aus der Kulmination der göttlichen Offenbarung in Christus hat er eine Beschränkung dieser auf seine Person gemacht. Im Interesse der Unterscheidung der religiösen Erkenntnis von der wissenschaftlichen Forschung hat er die Brücke abzubrechen wenigstens Miene gemacht, welche die verschiedenen Provinzen des Reichs der Wahrheit miteinander verbindet. Allein es wäre ebenso ungerecht als kurzsichtig, wenn wir um etlicher unerfüllt gebliebener Wünsche willen das wertvolle Erbe ganz ausschlagen wollten, welches

Digitized by Google

Ritschl der deutschen Theologie hinterlassen hat. Deshalb ist Ecke darin durchaus zuzustimmen, daß die theologische Methode Ritschls einen Wahrheitsgehalt in sich birgt, den wir zu unserem eigenen Schaden vernachlässigen würden, und daß mit seinen Prinzipien eine viel reichere Verwertung des Schriftzeugnisses vereinbar ist, als er selbst sie zu leisten vermocht hat.

Der Wert dieser methodischen Grundsätze für spezielle Bedürfnisse der Gegenwart wird von Ecke an zwei geschickt gewählten Beispielen illustriert. Er zeigt, wie Ritschl dem spekulativen Rationalismus Hegelscher Abkunft mit seinen pantheistischen Neigungen die Autorität der geschichtlichen Offenbarung als einer ins Transscendente weisenden Wirklichkeit gegenüberstellt. Denen, die sich berechtigt glauben, Ritschls Theologie schlechtweg dem Rationalismus zuzuzählen, ist die Erwägung der von Ecke gut herausgehobenen Differenzen zu empfehlen (S. 181—205). Es sind dies (von mir ein wenig anders geordnet): der persönliche Gottesbegriff, die Auffassung der Sünde als Schuld, der absolute Charakter der geschichtlichen Offenbarung, die fundamentale Bedeutung der Sündenvergebung, die Würdigung der Gemeinde, die (freilich mehr zurückhaltende als entschiedene) Stellung zur Wunderfrage.

Sieht Ecke gegenüber dem modernen Rationalismus in Ritschl einen willkommenen Bundesgenossen, so erkennt er nicht minder an, daß auch an dessen Kritik der pietistischen Frömmigkeit manches beherzigenswert sei. Mit Recht trete er der Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung, der mystischen Grübelei, der methodistischen Auffassung der Bekehrung entgegen, betone den Wert der geschichtlichen Gnadenmittel und der Zugehörigkeit zur Gemeinde, letzteres allerdings nicht ohne gelegentlich — wie in dem bekannten Wort am Schluß des ersten Bandes der Geschichte des Pietismus (I, S. 595) — das „kirchliche Heimatsrecht" in bedenklicher Weise zu überschätzen (S. 219). Ebenso bilde die von Ritschl empfohlene und geübte geistliche Nüchternheit ein gesundes Korrektiv gegen weichliche Sentimentalität, unehrerbietige Vertraulichkeit im Verkehr mit Christus und Gott, gegen Verirrungen des Gebetslebens, geistliche Phraseologie u. dgl. Spricht in all dem ein warmer aber zu unumwundener Selbstkritik mahnender Freund des Pietismus, so ist aus seinem Munde die feine und zweifellos richtige Beobachtung noch besonders wertvoll, daß trotz dem nachdrücklich ausgesprochenen Gegensatz doch auch zwischen Ritschl und dem Pietismus eine tiefere innere Verwandtschaft bestehe, sofern beiden die Beziehung des Dogmas auf das praktische Verhalten, wenn man so will, das Christentum der persönlichen That am Herzen liege. Daraus erklärt sich wohl auch die Thatsache, daß der große Gegner des Pietismus gerade in pietistischen Kreisen nicht wenig Eingang gefunden hat. Freilich hätte darin auch für Ritschl selbst die Lehre liegen dürfen, daß die pietistische Mystik

Digitized by Google

auf den praktisch-sittlichen Ernst keineswegs so lähmend wirkt, wie er sich dies ausgedacht hat.

Der Schlußabschnitt des Buchs ist dem Nachweis gewidmet, daß sich in Ritschls Schule, wenn auch nicht in allen ihren Zweigen, eine unverkennbare Annäherung an das unverkürzte biblisch-reformatorische Bekenntnis vollzogen habe, worin der Verfasser eine Bestätigung seines günstigen Urteils über Ritschls Methode erblickt. Es ist in der That lehrreich, aus diesem fleißig gearbeiteten Überblick zu sehen, wie wenig von einer einheitlichen Stellung der Ritschlschen Schule zu den dogmatischen Einzelfragen gesprochen werden kann. Durch gemeinsame methodische Grundsätze zusammengehalten, haben die verschiedenen von Ritschl angeregten Theologen ihre Auseinandersetzung mit dem biblischen Zeugnis und der kirchlichen Überlieferung in selbständiger Weise vollzogen, doch so, daß dabei die von Ritschl eingenommene Position meist eine erhebliche Vertiefung und Bereicherung erfahren hat. Das Buch, welches eine besonders reiche Fülle erfreulicher Zeugnisse für diesen Nachweis hätte liefern können, J. Kaftans Dogmatik, hat Ecke noch nicht benützen können. Es verbietet sich der Natur der Sache nach, einen Auszug aus der betreffenden Darlegung Eckes zu geben, da diese hier selbst schon den Charakter einer Sammlung von Auszügen trägt. Es mag darum nur gesagt sein, daß sich die von ihm konstatierte Fortbildung auf die Lehren vom Zorn Gottes und der Erbsünde, den Begriff der Sühne, das persönliche Fortwirken des erhöhten Christus, die Präexistenz, das Recht der Mystik, die Lehre vom hl. Geist, die Berechtigung des Bittgebets um äußere Dinge, also fast auf alle die Punkte bezieht, die in Ritschls Theologie vorzugsweise Befremden erregt haben. Die Belege werden namentlich den Schriften von Kaftan, Häring, Herrmann, Reischle, teilweise auch Loofs, Kattenbusch, Gottschick, Bornemann, Drews u. a. entnommen. Man mag in einzelnen Fällen zweifelhaft sein, ob der Verfasser nicht aus der von ihm benützten Litteratur da und dort etwas mehr herausliest, als einer vorsichtigen Exegese entspricht. Ein abgeschlossenes Urteil wird sich erst gewinnen lassen, wenn diese ganze Bewegung, die noch im Flusse ist, einmal der Geschichte angehören wird. Aber die Thatsache selbst wird durch solche Bedenken nicht in Frage gestellt. Sie ist auch für den Kenner der betreffenden Litteratur keine ganz unerwartete Kunde, und man darf aus ihr mit gutem Grunde schließen, daß Ritschls Einwirkung auf die Theologie, wie sie formell eine außerordentlich anregende gewesen ist, so auch inhaltlich sich nicht als eine verhängnisvolle erweisen wird. Möge man sich darum bei der Beurteilung Ritschls in Zukunft wieder etwas mehr des schönen Schleiermacherschen Wortes erinnern, er kenne auf dem Boden der Wissenschaft keine Gegner, nur Mitarbeiter (Erstes Sendschreiben an Lücke, S. W. I, 2 S. 579).

Nun sieht Ecke allerdings die Weiterentwickelung der Ritschlschen Schule in der bezeichneten Richtung durch ein ernstes Hemmnis bedroht, die historische Kritik. Ritschl selbst hat ihr wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Nachdem er seine Auseinandersetzung mit der Baurschen Schule vollzogen hatte, ist ihm die neutestamentliche Überlieferung nur noch ein Gegenstand religiöser Analyse und innerer Kritik gewesen, bei der es sich darum handelt, die Grundgedanken des Evangeliums von peripherischen Elementen und individuellen Gedankengängen zu unterscheiden. Allein da er den Glauben an die geschichtliche Offenbarung bindet, so hat er seiner Schule die Aufgabe hinterlassen, sich mit den wechselnden Phasen der historisch-kritischen Forschung auseinanderzusetzen. Es konnte so nicht ausbleiben, daß einzelne ihm nahestehende Theologen der Kritik einen viel weitergehenden Einfluß auf die Gestaltung des religiösen Glaubens einräumten. Ecke beklagt dies, da er eine hoffnungsvolle Entwickelung dadurch gestört sieht. Allein wir wollen nicht vergessen, daß es sich hier um eine für die heutige Theologie in sehr weitem Umfang gemeinsame Aufgabe handelt. Jede theologische Schule, die sich nicht in ihren Spekulationen, Empfindungen oder Überlieferungen gegen die Geschichte abschließt, sondern Gott und sein Heil aus der geschichtlichen Offenbarung erkennen will, bietet der Kritik dieselbe verwundbare Stelle, welche Ritschls theologische Methode offen läßt. Einer völligen Ausschließung der kritischen Arbeit will Ecke selbst, wenn ich ihn recht verstehe, nicht das Wort reden. Er glaubt, daß wir uns die Schriftweisheit eines Bengel, Beck und Geß doch nur mit Modifikationen aneignen können, die sich aus der veränderten Betrachtung der Schrift ergeben (S. 172). Wenn nun nach Herrmanns treffendem Wort „eine technische Sicherung des religiösen Glaubensgrundes unmöglich ist“ (Verkehr des Christen mit Gott 3. A. S. IV), so wird den Theologen innerhalb wie außerhalb der Ritschlschen Schule nichts anderes übrig bleiben, als einer Kritik, welche die Offenbarung mit den Maßstäben des Diesseits mißt, eine sachgemäßere Kritik entgegenzustellen, welche das religiöse Verhältnis zur biblischen Überlieferung nicht verleugnet. Nur durch ein möglichst lebendiges Ineinandergreifen der historischen Erforschung und des Glaubensverständnisses der Schrift kann die hier entstandene unabweisbare Aufgabe der protestantischen Theologie ihrer Lösung entgegengeführt werden. Scheint aus Eckes Buch eine gewisse Abneigung gegen die Kritik als solche herauszuklingen, so ist diese Ablehnung auf diejenige Kritik einzuschränken, welche den Unterschied der Offenbarungszeugnisse von profanen Litteraturprodukten verkennt oder verwischt.

Durch seine ganze Ausführung glaubt nun Ecke gezeigt zu haben, daß von A. Ritschl wertvolle Anregungen ausgegangen sind und daß seine Theologie namentlich in der biblisch bereicherten und vertieften Gestalt, die sie bei einem Teil seiner Schüler gewonnen hat, nicht ohne

bleibenden Gewinn für die Kirche ist. Ich stimme diesem Urteil vollkommen zu und freue mich, daß Eckes im Lob wie im Tadel gleich einsichtsvolle und gerechte Schrift zur Berichtigung des Urteils über Ritschl einen wertvollen Beitrag liefert. Er dient damit dem Interesse der Theologie wie der Kirche, die doch beide nur gedeihen können, wenn es zwischen ihnen einen lebendigen, durch Vorurteile nicht gehemmten Wechselverkehr des Verstehens und der Teilnahme giebt.

Zum Schluß mag noch eine allgemeine Bemerkung über die Beurteilung systematischer Leistungen gestattet sein, welche durch den Gegenstand dieser Besprechung nahegelegt wird. Es giebt in der Dogmatik wie in anderen Wissenschaften den Unterschied bahnbrechender Persönlichkeiten und solcher, die den Ertrag der Überlieferung und Entwickelung sammeln und auf gegebenen Grundlagen weiterbauen. Beide sind für das Gedeihen der Wissenschaft unentbehrlich; ihre Funktionen wollen aber mit verschiedenem Maße gemessen sein. Den ersteren thut man regelmäßig Unrecht, wenn man sie nach der Vollständigkeit und unmittelbaren lehrhaften Brauchbarkeit des von ihnen Geleisteten beurteilt. Sie sind immer gewissermaßen Spezialisten, die ihre Kraft auf einen Punkt oder auf eine zusammengehörige Gruppe von Gesichtspunkten konzentrieren, die sie scharf beleuchten, während andere in verhältnismäßiges Dunkel zurücktreten. Die Ergebnisse ihrer Arbeit eignen sich darum nicht ohne weiteres zur Verwendung in Schule und Kirche; sie sind zunächst für die wissenschaftliche Diskussion bestimmt und müssen in dieser geprüft, begrenzt, erweitert, kurz in mannigfacher Weise verifiziert werden, ehe sie bleibende Früchte tragen können. Und doch werden nur durch solche Pionierarbeit neue Gesichtspunkte erschlossen, falsche Fragestellungen beseitigt und weiterführende Erkenntnisse gewonnen. Ritschls Theologie ist ohne Zweifel zu diesen originalen Leistungen zu zählen. Ebendarum ist es nicht befremdlich, daß er keine lückenlose, allseitig befriedigende Dogmatik geschaffen hat, der man so, wie sie ist, den Einzug in die akademischen Lehrsäle und in die Kirchen wünschen könnte. So wenig wir uns darüber freuen könnten, wenn heute jemand seine christliche Predigt nach dem Standpunkt der Schleiermacherschen Glaubenslehre begrenzen wollte, so wenig möchten wir das reiche Erbe der kirchlichen Dogmatik durch Ritschls theologische Gedanken verdrängt sehen. Aber das kann nicht bestritten werden: Ritschl hat in reichem Maße Saatkörner ausgestreut, fruchtbare Kontroversen angeregt, Probleme aufgedeckt, vernachlässigte Glieder der christlichen Gedankenwelt neu ins Licht gestellt, und er hat durch das alles einen weitreichenden belebenden und fördernden Einfluß auf die systematische Arbeit geübt. Messen wir ihn mit dem Maß, das für eine Leistung dieser Art sachgemäß ist, so werden wir uns ebenso vor ungerechtem Absprechen wie vor gedankenlosem Nachsprechen hüten. Und da es, wie Ecke gezeigt hat, keine kanonische Schulform der Ritschlschen

Dogmatik giebt, so entspricht es der wirklichen Sachlage, wenn wir seine Arbeit als ein Ferment der theologischen Entwickelung betrachten, von dem alle irgendwie Gewinn zu ziehen haben, ohne daß darum die von ihm selbst vertretene dogmatische Erkenntnis einen Abschluß oder eine Norm bedeuten könnte.

Leipzig. O. Kirn.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Digitized by Google

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Oberkonsistorialrath D. Köstlin oder an Herrn Prof. D. Kautzsch in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

...halt.

Seite

...he Bericht über den Bundesschluß
... 319
...der Dogmatik 350

...Bemerkungen.

...Stelle Joh. 19, 35 446

1. Ecke, Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart; rez. von Kirn 462

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1899, viertes Heft.

ANDOVER THEOL. S...
JUL 24 1899
LIBRARY

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1899.

Preis pro Jahrgang (4 Hefte): ℳ 16; pro Heft: ℳ 4.50.

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1899, viertes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1899.

Digitized by Google

Abhandlungen.

1.

Gott als Vater im Alten Testament.

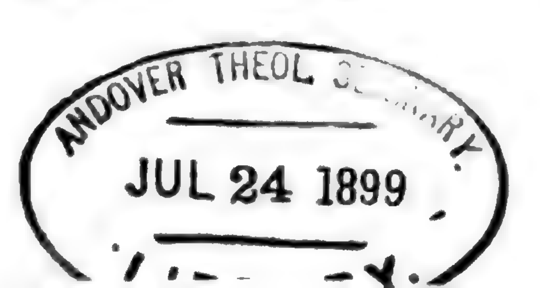
Eine biblisch-theologische Untersuchung

von

L. Baur, Pfarrer zu Mägerkingen in Württemberg.

Eine vergleichende Untersuchung darüber, zu wem — innerhalb des Alten Testaments — Gott als Vater in Beziehung tritt, über die verschiedenartigen Äußerungen dieses väterlichen Verhaltens, sowie über den Einfluß, von dem praktisch die mancherlei Vorstellungen hierüber begleitet waren, hat ihren Wert und ihr Interesse für sich selbst und als Vorarbeit für dieselbe Frage im Neuen Testament.

Eine der wertvollsten religiösen Ideen taucht zunächst in unscheinbarer Gestalt auf; nachdem sie erst Leben und Farbe gewonnen, sind die verschiedensten Geister thätig, sie zu vertiefen und zu verinnerlichen; die Schranke, die sie ursprünglich einengt, weitet sich unmerklich und bereitet sich so vor, endlich ganz zu fallen: dies zu beobachten hat ein selbständiges Interesse. Ebenso ist es natürlich von Wert, die so gewonnenen Ergebnisse ihrerseits wieder zu betrachten als die Prämissen derjenigen Gestaltung der Idee, die uns als die vollkommene, klassisch-religiöse geläufig ist, die sie in der Offenbarung Jesu angenommen hat.



Digitized by Google

Die erste Antwort, die das Alte Testament hat auf die Frage: zu wem tritt Gott als Vater in Beziehung? oder: wer ist Gottes Sohn? — ist die allbekannte, landläufige: Israel als Volk.

Wir möchten diese Stufe in der Entwickelung der Idee, der wir uns zuerst zuwenden, bezeichnen:

Die national-beschränkte Vorstellung: Gott als Vater Israels.

Als locus classicus für den Glauben, der in Israel lebte: „Israel ist Jahves Sohn", darf man wohl betrachten Ex. 4, 22 f.: „So spricht Jahve: mein erstgeborener Sohn ist Israel! Ich befehle dir: laß meinen Sohn ziehen, daß er mich verehre! Weigerst du dich dessen, so werde ich deinen erstgeborenen Sohn umbringen!"

Die Stelle lehrt, daß jener Glaube zum ältesten Geisteserbe Israels gehört, daß er zurückgeht bis in die Kindheitserinnerungen, ja bis zur Wiege des Volkes in Ägypten. Im besonderen spricht sich in dem feierlichen בְּנִי בְכֹרִי die Gewißheit aus, auf die man in Israel allezeit stolz war, daß der Glaube an Jahve, seine Verehrung — die Sohneszugehörigkeit zu ihm — Israels eigenstes Eigentum und Heiligtum sei, daß die väterliche Religion nicht von Fremden überkommen, sondern, wenn das Wort gestattet ist, in Israel autochthon sei. Anderenfalls wäre Israel eben nicht בֵּן בְּכוֹר, weil dann Jahve schon vor ihm einen anderen Sohn gehabt hätte; es könnte immerhin noch ein Sohn Jahves, aber nicht mehr sein Erstgeborener heißen.

Es bedarf keines besonderen Beweises, daß auch in der Anschauung des in Kanaan ansässigen Volkes (von dessen Standpunkt aus wir uns obige Worte geschrieben denken müssen) die Vorstellung von der uranfänglichen Sohnesstellung Israels zu Jahve im Sinne einer Auszeichnung gemeint ist: es ist selbstredend eine Ehre, eine Bevorzugung vor allen anderen Stämmen, gerade Jahves Volk zu sein, des mächtigsten und herrlichsten unter den Göttern (vgl. noch Micha 7, 18).

Was ist nun, ganz allgemein gefaßt, der Sinn der Sohnesbezeichnung in jenem Verhältnis Israels zu seinem Gott? Man kann ja nicht verkennen, daß in der besprochenen Stelle der Aus-

Digitized by Google

druck entschieden schon poetische Farbe und Leben hat — schon durch die Antithese mit Pharaos Erstgeborenem. Aber was ist der nächste Sinn des ganz nüchtern und trocken gebrauchten Ausdrucks: Israel Jahves Sohn? „Sohn“ und „Vater“ bezeichnet bekanntlich ein Verhältnis auch zwischen Personen, die nicht verwandt sind, die sich zufällig gefunden, zwischen denen sich aber ein dauerndes Zusammensein bildet. Schüler und Lehrer, Jünger und Meister ist häufig unser entsprechenderer Ausdruck für ein בֵּן — רַב. So heißt 1 Sam. 10, 12 der Vorsteher eines jener enthusiastischen Prophetenschwärme zu Sauls Zeit ihr אָב; Amos perhorresziert den Titel בֶּן־נָבִיא, 7, 14. In unserem Fall ist also בֵּן auch nicht mehr, als einfachster, nächstliegender Ausdruck für die Zusammengehörigkeit von Jahve und Israel, es bedeutet den Verehrer, und ist völlig synonym mit עַם־יְיָ [1]). — Wir denken beim Gebrauch der Worte „Sohn und Vater“ zu rasch an ein *intimes* Verhältnis; das muß doch nicht sogleich der Fall sein — sonst könnte nicht auch das Verhältnis jedes beliebigen Volkes zu seinem Gott mit ebendemselben Ausdruck bezeichnet sein. Dies geschieht aber z. B. Jer. 2, 26. Der Prophet benennt die Götzendiener „die zum Holz sagen: du bist mein Vater! und zum Stein: du hast mich gezeugt“. Der viel späteren Zeit entspricht es, wenn Maleachi auch dem *einzelnen* Nicht-Israeliten die Benennung „Sohn eines fremden Gottes“ beilegt. 2, 11 verbietet er dem Israeliten die Heirat mit der Ausländerin, worin er Schändung von Jahves Heiligtum erblickt, und nennt sie zur Begründung בַּת־אֵל־נֵכָר, „Tochter eines fremden Gottes“ — heutzutage würde man statt „Gottes“ einfach „Landes“ sagen.

Zur Erklärung der genesis des Ausdrucks trägt es vielleicht noch bei, eine andere Sprach- und Vorstellungseigentümlichkeit des Alten Testaments zu beachten. Ein Volk heißt thatsächlich auch Sohn oder Tochter des Landes, der Stadt, die es bewohnt; das Land umgekehrt die Mutter des betreffenden Volkes, der בַּעַל — was sowohl Besitzer als Eheherr bedeuten kann — des Landes aber ist der dort verehrte Gott, so daß des Landes Kinder erst recht die

1) Jes. 30, 9 stehen beide Ausdrücke wirklich in Parallelismus.

Digitized by Google

seinigen sind. Nach Ez. 16, 20 f. ist der Frevel Jerusalems, daß es den Götzen die Kinder schlachtete, die es Jahve geboren hatte, „deine Söhne" V. 20 wechselt mit „meine Söhne" V. 21.

Wir sind selten in der glücklichen Lage, in die Entstehung eines bildlichen, in der Religionsgeschichte so unendlich wichtig gewordenen Ausdrucks, so genauen Einblick zu gewinnen wie hier. Als vorläufiges Ergebnis können wir folgende zwei Punkte feststellen: Erstens, Sohn Jahves heißt Isral *zunächst* auch nicht anders, als e. g. Moab Kemosch' Sohn genannt werden mochte. Wir können uns recht gut den ersten Gebrauch des Ausdrucks noch in der Zeit denken, wo die Verteilung der Erde mit ihren verschiedenen Ländern und dazugehörigen Völkern an die verschiedenen Gottheiten noch eine ziemlich unanstößige, unbeanstandete Vorstellung war — wenn schon der Gebrauch von בְּכוֹרִי wenigstens die Ahnung einer Priorität Jahves vor den übrigen zuläßt. Zweitens, die Bezeichnung ist ursprünglich und zunächst bedingt durch den Gegensatz gegen andere. M. a. W. der Accent liegt nicht auf בֵּן, sondern auf יְהֹוָה: „Jahves, nicht etwa eines anderen, minderwertigen Gottes Sohn ist Israel." Die *Auszeichnung* und Bevorzugung aber, die es, wie oben berührt, bedeutete, gerade Jahves Sohn zu sein, beruht darauf, daß eben im Lauf der Zeiten je länger desto mehr auch Jahve als ein ausgezeichneter Gott sich enthüllte, und diese Auszeichnung überstieg alles Begreifen, sowie Israels Gott nicht mehr *einer* unter den vielen ist, sondern als *der* Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde erkannt wird, wie durch Israels große Propheten geschehen: *man denke, wie kolossal muß Israel wachsen, wenn der Volksgott zum Weltgott erwuchs, Israel aber nach wie vor sein Sohn blieb!*

Noch von einer anderen Seite aus trat die Möglichkeit ein, die Idee: „Jahve Israels Vater, Israel Jahves Sohn" in eine höhere Sphäre zu erheben. Die Sohnesbezeichnung war in ganz eminenter Weise einer Vertiefung und Verinnerlichung fähig, sie mußte nicht ohne Farbe und Leben bleiben, der Accent konnte auch auf בֵּן fallen, und eben damit erst konnte das spezifisch „Väterliche" in Gottes Verhalten hervortreten.

Digitized by Google

Und er ist darauf gefallen: das führt zu der weiteren Aufgabe, die allmähliche Entwickelung von Gottes Vatercharakter darzustellen.

An sich sind ja verschiedene Modalitäten denkbar, in denen dieser besondere Charakter von Gottes Verhalten zum Ausdruck kommt. Uns läge wohl am nächsten, Vater = Erzeuger oder Schöpfer zu nehmen, indem das Dasein in der Welt, als Geschenk und Werk der Gottheit aufgefaßt, die Grundlage eines Kindesverhältnisses zu ihr bilden würde. Als die Vorstellung von Gott in Israel denjenigen Grad von Geistigkeit Gottes erreicht hatte, der ihn zum Weltschöpfer überhaupt geeignet erscheinen läßt, ist es thatsächlich dazu gekommen und ist jenes Verhältnis in voller Klarheit ausgeführt worden, namentlich von Deuterojesaja. Vorläufig aber heißt Gott der Schöpfer Israels mehr in dem Sinne, daß er es ist, der Israel erst zum Volke macht, es in die Reihe der Nationen dieser Welt einführt.

Israel ist nämlich schon vorhanden, wenn auch nicht als Volk, wie Jahve es für sich reklamiert; seine erste That ist, daß er es wie ein Kind auf seine Arme nimmt — und erst seit er Jahve gehört und seinen Namen trägt, ist Israel ein Volk und hat in der Welt etwas zu bedeuten. Diese Anschauung findet sich in der schon besprochenen ältesten Stelle Ex. 4, 22 f. Bisher war Pharao Israels Dienstherr, nun erst soll er Jahve dienen (עבד = verehren); jenem wird er abgesprochen, von diesem angenommen. Die lohende Eifersucht, mit der das geschieht, zeigt sich in furchtbarer Drohung: „sonst bringe ich deinen Erstgeborenen um!" Sohn um Sohn! — so fest entschlossen ist Jahve, sein Eigentum nicht länger einem Fremden zu lassen, und es nun seiner wahren Bestimmung zuzuführen.

Diese grundlegende Wohlthat Jahves, die Begründung der Existenz Israels als Nation ist nun in der Litteratur reichlich ausgeführt, zumal ist es einer der im Deuteronomium stets wiederkehrenden Gedanken, besonders in dem bekannten Lied, Deut. 32. „Ist nicht er dein Vater, der dich geschaffen hat, Er, der dich gemacht und gegründet hat?" (ebd. V. 6). „Dein Fels, der dich erzeugt, der Gott der dich geboren" (V. 18). Höchst anschaulich, ja schwungvoll ist V. 10 ff. dargestellt, wie er ihn mitten unter

Digitized by Google

den Schrecken der Wüste, wie ein ausgesetztes, verschmachtendes Kind findet (ähnlich auch Deut. 1, 31), auf die Arme nimmt, beschützt und behütet wie seinen Augapfel, trägt wie ein Adler die Jungen und ihn dann in allen Segen und Reichtum des gelobten Landes einführt (vgl. auch Deut. 7, 12; 28, 5). Mit fast peinlichem Realismus hat dieses Bild von der Auffindung und Versorgung des hilflosen Kindes auch Ezechiel durchgeführt, 16, 4 ff.

Damit ist auch schon eine weitere Modalität im väterlichen Verhalten Jahves gegeben: die leibliche Versorgung. In Schilderungen dies auszuführen kann sich das Deuteronomium fast nicht genug thun, wesentlich ist dabei betont, daß alle diese Erweise göttlicher Fürsorge in Israel die Überzeugung wecken und stärken sollen, daß sein Gott ihm wirklich ein Vater war, und es als solcher an nichts hat fehlen lassen. Deut. 8, 5: „Sei überzeugt, daß Jahve, dein Gott, dich leitet, wie nur jemand seinen Sohn leiten kann.“ Schon hier kann ausgesprochen werden, daß die Prophetie dies als mächtigsten Hebel zur Forderung des rechten sittlichen, bundestreuen Verhaltens Israels benutzt, und dem entsprechend auf Gegenseitigkeit der Pflichterfüllung gedrungen hat, und, wo es daran fehlte, die schmerzliche Wehmut der getäuschten Erwartung des Vaters über die ungetreuen Kinder in den wärmsten religiösen Tönen zum Ausdruck kommen läßt.

Es entspricht nur dem Kindesverhältnis Israels zu seinem Gott, daß dessen väterliche Fürsorge für das äußere Fortkommen der Nation als ein Aufziehen des bald auf eigenen Füßen stehenden Sohnes dargestellt wird. So von Jesaja in der bekannten klassischen Stelle 1, 2: „Kinder habe ich großgezogen und emporgebracht, und sie — empören sich“ — es beschämt sie die vernunftlose Kreatur, die sich treulich an ihren Ernährer und Versorger anschließt.

Vom Aufziehen ist nur ein kleiner Schritt zum Erziehen, zur Auffassung von Gottes Verhalten als eines pädagogischen. Blieb auch die reine Durchbildung dieser Modalität einer späteren Stufe vorbehalten, so fehlt es doch auch auf der ersten an vorläufigen Ansätzen hiezu nicht; z. B. beklagt sich Jesaja (30, 9): „Es sind lügnerische Kinder, Kinder, die Jahves Belehrung nicht

Digitized by

hören wollen." — Wenn wir noch kurz das Motiv berühren wollen, das Jahve, der natürlich die Auswahl unter den Völkern hat, gerade zu Israel hintrieb, so ist es bezeichnend, daß, wie Deut. 7, 7 f. dem Volk nahegelegt wird, es nicht etwa ihre Menge oder Bedeutung war, die ihn hierzu veranlaßte, denn es ist in Wahrheit herzlich unbedeutend gewesen; es war die reine, unverdiente Liebe zu ihnen, und vor allem das den Vätern verpfändete Wort der Verheißung, sein Schwur, den er nicht brechen will, keineswegs aber Israels Gerechtigkeit oder Herzenslauterkeit (Deut. 9, 4 f.).

Diese unverdiente Liebe, die sich schon in der Aufnahme und Versorgung Israels kundgiebt, ist natürlich dem Herzen Jahves entsprungen. Dies ausdrücklich ausgesprochen zu haben ist das unsterbliche Verdienst der großen Propheten Israels. Den Reigen eröffnet Hosea. Er, der die Vergangenheit des Volkes so mächtig in den Kreis seiner Betrachtung zieht, um von ihr aus der Gegenwart den Spiegel ihrer religiösen Untreue vorzuhalten, er erinnert (Kap. 11) ganz entsprechend Ex. 4, 22, und vielleicht im Rückblick auf diese Stelle, an Jahves älteste Beziehungen zu Israel, die sich ihm darstellen im Licht einer einst glücklichen, innigen Liebe, die eben nur von dem liebreich aufgenommenen und gepflegten Sohn unerwidert und unvergolten blieb. Was es dem Vater unmöglich macht, sie aufzugeben, ist, daß er seinem Herzen nicht wehren, nicht widerstehen kann! „Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb, aus Ägypten rief ich meinen Sohn."

Lesen wir hier auch mit LXX und Targ. wohl richtiger לְבָנָיו „seinen Scharen", so erscheint doch im ganzen Zusammenhang der Stelle Israel als Jahves innig gehegtes und gepflegtes Kind: „am Gängelband führen, auf die Arme nehmen" V. 3 sind eben an Kinder gewendete Thätigkeiten. Auch hier ist es also an dem: ohne sein Zuthun gewinnt Jahve dieses Volk lieb, erfüllt Vaterpflicht an ihm, lehrt es auf eigenen Füßen stehen, und an seiner Hand macht es die ersten Schritte ins Leben hinein. Das Neue, Wunderbare ist nun dieses: des Volkes Untreue erst offenbart die ganze Tiefe der Liebe seines Gottes. Bei einem bloß äußerlich angelegten Verhältnis, bei dem eben das Herz nicht mitzusprechen

Digitized by Google

hat, wäre die einfache Folge der Untreue: Lösung, Scheidung von dem Ungetreuen, seine Verwerfung und Vernichtung. *Aber das bringt Jahve nicht übers Herz!* V. 8 f.: „wie könnte ich dich verlassen, Ephraim, wie dich preisgeben, Israel! Mein Herz kehrt sich um in mir, mein Mitleid ist entbrannt!“ Ein Mensch könnte hier dem rächenden Grimm Raum geben; Jahve hält seine Erhabenheit, Hoheit (קָדוֹשׁ) davon ab, V. 9: „ich will's nicht dazu kommen lassen, Ephraim zu verderben, denn Gott bin ich, nicht Mensch, der Heiligerhabene in deiner Mitte.“ Wahrlich eine tiefgründende Gotteserkenntnis, die begreift, daß die Erhabenheit Gottes über die Kreatur sich nicht etwa in erhöhtem Machterweis, sondern in einer *Liebe* offenbart, die über das bei Menschen übliche Maß hinausgeht, indem sie auf da weiterliebt, wo Menschen aufzuhören pflegen, nämlich bei offenbarer, fortgesetzter Untreue des Geliebten! Sofort wird freilich die Erwartung ausgesprochen, V. 10 f., daß solche Liebe auf den Abtrünnigen nun auch als innerer Zwang zur Umkehr wirkt, daß sie also nicht einseitig von Gott aus weiter gehen darf, sondern zur vollen Gegenseitigkeit sich erheben muß. „Im Fluge, Vögeln gleich, werden seine Söhne auf seinen Lockruf herbeieilen“ — ihr Herz sollte sie so zu ihm ziehen, wie sein Herz für sie schlägt. Gewiß nicht zu viel gesagt, daß hiermit erst der wahrhaft „väterliche“ Charakter Gottes gefunden und die Betrachtung auf ihrem Höhepunkt angelangt ist.

Ebenbürtig tritt diesem Propheten Jeremia zur Seite. Auch er geht davon aus, daß es vor allem gilt, der alten Liebe Jahves zu gedenken, die noch nicht gestorben ist (31, 3: אַהֲבַת עוֹלָם אֲהַבְתִּיךְ), daß die ersten Erweise dieser Liebe in der glänzenden Ausstattung und Versorgung seines Volkes zu sehen waren, vgl. 3, 19: „Ich hatte gesagt, *Vater* sollt ihr mich nennen, euch nicht von mir wenden. Ich hatte gesagt, wie will ich dich halten als meine Kinder, und dir ein liebliches Land verleihen.“ Aber auch Jeremia betont, daß die leitende Absicht Jahves dabei war, ein recht intimes Verhältnis, ein innerliches, unlösbares Band zwischen ihm und seinem Volk zu knüpfen. Auch er bedauert, daß dieses Band längst zerrissen ist (vgl. 3, 22: „Kehret um, ihr treulosen Kinder!“), daß es nur die Not ist, die ihnen Gottes alte Vater-

Digitized by

liebe ins Gedächtnis ruft, — 3, 4: „freilich jetzt rufst du zu mir: ‚Mein Vater! Der Vertraute meiner Jugend bist du ja!‘" Aber noch stärker ist auch bei ihm der Glaube an die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Erneuerung des schon zerfallenen Verhältnisses — Bundes —. Es muß ein neues gepflügt, auf einer neuen Grundlage gebaut werden (4, 3; 31, 31 f.), aber Gott ist auch seinerseits bereit, wieder in das frühere Verhältnis einzutreten, 31, 9: „ich werde (sc. wieder, wie vordem) Israels Vater, und Ephraim ist mein Erstgeborener." Es ist wohl eine Errungenschaft der diesem Propheten besonders verliehenen und von ihm erkämpften Offenbarung, daß Vergebung von Schuld und Sünde, das gnädige Übersehen begangener Untreue zum intimsten Merkmal des spezifisch väterlichen Charakters Gottes wird — eine Errungenschaft, die auch das Neue Testament nicht mehr zu überbieten vermochte. Die einzige Bedingung der völligen Verzeihung und Wiederaufnahme in die Vaterliebe ist aufrichtiges, reumütiges Schuldbekenntnis (31, 18. 19). Aber wenn das erfolgt ist, kann auch sein Herz nicht mehr widerstehen, — ebd. V. 20: „ist mir denn Ephraim ein so teurer Sohn, ein so trautes Kind, daß, so oft ich ihn auch bedrohte, ich doch immer wieder sein gedenken muß?" — so fragt er, selbst erstaunt über das, was in ihm vorgeht; und er giebt sich die Antwort selber: „Ja, mein Herz tobt für ihn, ich muß mich seiner erbarmen!"

Die Selbstverwunderung Gottes über seine unbegreifliche Liebe für den Unwürdigen, in die hier der Prophet seine Anschauung von der Sache kleidet, giebt hinlänglich Zeugnis davon, wie durchdrungen, ja erschüttert er selber von der Neuheit dieser außerordentlichen Erkenntnis war.

Nachdem hier so zum erstenmale in unmißverständlicher Deutlichkeit der Gedanke ausgesprochen war, daß Gott nicht bloß väterlich handelt, sondern wirklich auch väterlich fühlt; nachdem der gewaltige und religiös so bedeutsame Glaube durchgebrochen war, daß gerade das Nichtentgegenkommen des geliebten Teils die Liebe des göttlichen Vaterherzens in ihrer ganzen Gewalt und Tiefe aufdecken mußte, blieb nur noch eine Seite übrig, nach welcher Gottes Vatercharakter einer Vertiefung fähig war, die zugleich den religiösen

Digitized by Google

Wert unserer Idee noch bedeutend erhöhen konnte. Dem Buch, das die edelste Frucht der Trübsal des Volkes im Exil war, Deuterojesaja, blieb es vorbehalten, die angedeutete Lücke auszufüllen.

Es ist einer der beherrschenden Grundgedanken dieses Buchs, daß Gott, der Weltschöpfer, — schlechthin erhaben über Himmel und Erde thronend, die Wege der Völker nach seinem Willen lenkt, souverän in die Geschichte eingreift und dabei dem gedrückten geknechteten Israel, das sich selbst kleinmütig aufgegeben hatte, eine ungeahnt große Rolle vorbehalten hat, sein Knecht, sein Werkzeug zu sein; daß es nicht nur zu seiner Selbsterhaltung und Wiederherstellung, sondern auch zur Erleuchtung und Gewinnung der Heidenvölker zum wahren Gottesglauben und Gottesdienst, wichtige Dienste zu leisten berufen ist.

Von hier aus betrachtet Deuterojesaja die Vaterschaft Gottes für Israel als Erschaffung — creatio — im eigentlichen Sinne. Keine schneidigere Waffe gegen jenen lähmenden Kleinglauben Israels: „Unsere Hoffnung ist verloren, es ist aus mit uns"! (Ez. 37, 11) giebt es, als die nachhaltig eingepflanzte Überzeugung: Das Werk seiner Hände läßt Gott nicht im Stich, das Werkzeug seiner erhabenen Gedanken steht unter seinem besonderen Schutz.

Dieses Thema wird in der verschiedensten Weise variiert. Jes. 43, 1: „Jahve, der dich, Jakob, geschaffen, der dich gebildet, Israel, — fürchte dich nicht, ich erlöse dich, ich rufe dich bei Namen, du bist mein!" Damit ist der Grundton angeschlagen. Das Nächste, was dem Schöpfer und Vater seiner Kinder obliegt, ist sie zu sammeln (so schon 40, 11, noch entschiedener 43, 6. 7): „zum Norden spreche ich: gieb sie her! und zum Süden: behalte sie nicht! Bringe meine Söhne von Ferne, meine Töchter vom Ende der Erde, alles was meinen Namen trägt, was ich zu meiner Ehre geschaffen, was ich gebildet, was ich gemacht". Es ist seine, und nur seine Sache, ihnen weiterzuhelfen (45, 11: „für meine Söhne und das Werk meiner Hände laßt mich sorgen!") — nicht Abraham, nicht Israel, die von ihren jetzigen Enkeln nichts mehr wissen — „unser Vater bist Du, Jahve, unser Erlöser, von altersher ist das Dein Name". „Du bist unser Vater, Jahve!

Digitized by

Wir sind Thon, Du hast uns gebildet, wir sind alle das Werk Deiner Hände" (63, 16; 64, 7).

Dieser Glaube darf sich behaupten, trotz der zwischeneingetretenen Sünde und Untreue — sie kann ja doch nicht rütteln an dem vorher schon festliegenden Grund des Verhältnisses: nach 50, 1 ist ihre Mutter — Jahves Gattin — keineswegs von ihm geschieden, d. h. sie sind noch seine Kinder. Darum wird es — unter Voraussetzung einer gründlichen Herzensbekehrung bei den ersten Vorbereitungen zu Israels endlicher Befreiung nicht stehen bleiben, sondern, weil es ihr Vater ist, der sie betreibt, auch zum erwünschten Ende kommen. 66, 9: „Sollte ich sie kreißen lassen und die Geburt nicht vollenden? spricht Jahve. Ich, der Vater ist, den Mutterschoß verschließen?"

Überall ist hier, wie wir sehen, das väterliche Verhalten zu seiner Schöpfereigenschaft in Beziehung gesetzt. Und stets gilt dies von Israel in erster Linie. Auch hier ist er Gottes Auserwählter vor anderen (vgl. 63, 7 ff.), es ist aber schon in Israels Beruf, als Knecht Gottes das Licht der Heiden zu sein, gegeben, daß sie nicht in Ewigkeit die einzigen sein sollen, die Jahves Namen tragen. 56, 3—8 spricht es direkt aus, daß auch der Fremdling, der sich Jahve anschließen will, in seiner Gemeinde willkommen ist, wenn er sich nur der Bundesordnung fügt: dies bewegt sich doch schon deutlich in der Linie einer Erweiterung der nationalen Schranke, deren letzte Fessel dann der Neue Bund gesprengt hat.

Es thut uns fast weh, nach diesen lichten Höhepunkten, in deren reiner Luft auch uns wohl ist, noch eine Niederung betreten zu müssen, wo wir uns unwillkürlich wieder beengt fühlen. In der spätesten Zeit alttestamentlichen Schrifttums begegnet uns noch die Idee der Vaterschaft Gottes — aber in einer recht starken Verflachung: bei Maleachi.

Nach der klassischen Ausprägung Jes. 63, 16; 64, 7: יְהוָֹה אָבִינוּ אָתָּה konnte ja freilich der Vatername für Jahve in Israel ohne Schwierigkeit für alle Zeit sich einbürgern, gang und gäbe werden. Aber eine Zeit, die im Vergleich zu jener Höhe religiös bedeutend gesunken war, wird ihn eben auch nur äußerlich beibehalten und weiterführen, ohne noch etwas von dem intimen Ver-

Digitized by Google

hältnis zu verstehen, das er ehedem bezeichnete. So ist es ja wohl noch derselbe Ton, wie zuvor vernommen, wenn Maleachi fragt: „haben wir nicht alle einen Vater? Hat nicht ein Gott uns erschaffen?“ — 2, 10 — und die hieraus abgeleitete sittlich-religiöse Forderung ist sogar sehr bedeutsam und wird noch besonders gewürdigt werden. Aber der Unterschied der Zeiten ist unverkennbar, wenn wir wahrnehmen, wie für Maleachi der spezifische Unterschied zwischen dem Kind Gottes und seinem Knecht nicht mehr existiert. Wohl lesen wir 3, 16 Gott wolle an seinem Tag seiner getreuen Verehrer — über deren Wert und Berechtigung schlimme Zweifel laut geworden sind, vgl. V. 14 — sich erbarmen „wie ein Mensch sich erbarmet seines Sohnes, der ihm dient“.

הָעֹבֵד אֹתוֹ ist terminus technicus der kultischen Verehrung und kann also auch bedeuten: „der ihn verehrt“. Dann wird der Unterschied offenbar werden „zwischen Gottesverehrer und Nichtverehrer.“ Wie klein ist da der Schritt vom בֵּן עֹבֵד zum עֶבֶד! Geradezu in Parallele stehen beide 1, 6: „Ein Sohn ehrt seinen Vater und ein Knecht seinen Herrn; wenn ich nun Vater bin, wo ist meine Ehre, wenn ich Herr bin, wo ist meine Achtung?“ Sieht man vollends weiter zu, worin die vermißte Sohnespflicht und Vaterehre besteht, so ist es — der saumselig betriebene Opferdienst! Diese bestimmte, fast ausschließliche Verlegung der Sohnespflicht in das kultisch-liturgische Gebiet rechtfertigt das Urteil, daß hier eine bedeutende Verflachung der Auffassung des religiösen Verhältnisses Israels zu seinem Gott gegenüber dem früher erreichten Höhepunkt eingetreten sei.

Die Darstellung unseres Gegenstandes auf seiner ersten, immer noch mehr oder weniger national bedingten Stufe wäre nun unvollständig ohne ein Wort über die praktische Wirkung, die er ausgeübt hat, von der er begleitet war.

Eine der größten und wichtigsten Wirkungen, die diese Vorstellung: „Jahve Israels Vater“ gezeitigt hat, ist, um das voranzustellen, der Kampf der Propheten um den Monotheismus. Unablässig und heiß sehen wir sie streiten wider die Verehrung fremder

Götter in Israel. Vom ersten bis zum letzten sehen sich die Propheten gedrängt, diesen Kampf um die kindliche Treue des Sohnes gegen seinen Vater aufzunehmen; sie sehen darin ihre vornehmste Aufgabe, so lange, bis er überflüssig wurde, weil endlich auch, aber erst spät in der Zeit der Restauration, im Glauben der Volksgemeinde, nicht mehr bloß in dem der Propheten, nur noch Jahve als Gott sich behauptet hatte, und die fremden Götter erkannt waren, als das, was sie sind: als „Nichtse".

Schon mit der Idee: „Israel Jahves Erstgeborener, d. i. erkorener Liebling", die so alt ist als die Volkserinnerung, war dieser Kampf implicite gesetzt; und sobald es berufene Vertreter dieses Glaubens gab, denen oblag, ihn zu hüten und nach Kräften dem sich so lange spröde dagegen verhaltenden Volk einzupflanzen, mußte ihre erste und letzte Weisheit sein das Bekenntnis, in dem schließlich die prophetischen Bemühungen ihre schärfste Prägung erhalten haben: „Jahve ist unser Gott, Jahve allein!" Deut. 6, 4. Dasselbe Deuteronomium, dieser Niederschlag prophetischen Kämpfens in vorjeremianischer Zeit, läßt uns noch erkennen, daß die Wurzel dieses prophetischen Kampfs um Jahves Einzigkeit zurückreicht in die ursprünglichste und einfachste Stufe unserer Vorstellung, auf der sie vorwiegend durch den Gegensatz gegen andere Götter bedingt war. Deut. 14, 1 f. ist das Verbot, um eines Toten willen seine Stellung als Leidtragender durch Hauteinritzungen oder Scheren einer Glatze am Kopf zu kennzeichnen, motiviert mit dem Hinweis „Ihr seid Kinder Jahves Eures Gottes — du bist ein Jahve deinem Gott geheiligtes Volk, und dich hat er zu seinem Eigentum ausersehen." Das Verbot beweist ja nur, daß die genannten Trauergebräuche in Israel üblich waren. Aber warum werden sie verpönt? Weil sie aus *fremden Kulten* — wo sie als Selbstverstümmlung Opfer bedeuteten — herübergenommen und somit als Wahrzeichen der *Söhne fremder Götter* sich für *Israel, Jahves Volk* oder *Sohn*, nicht schickten!

Als Erfolg dieses Kampfes der prophetischen Männer konnte nur beabsichtigt sein das allgemeine Durchdringen der Überzeugung, die z. B. Jes. 45, 5 in noch vollendeterer Weise formuliert ist als Deut. 6, 4: „Ich bin Jahve und keiner sonst; *außer mir*

giebt es keinen Gott." Daß dieser Erfolg so lange nicht erreicht wurde, lag eben in der Zähigkeit, mit der diese uralte, gegenteilige Vorstellung eingewurzelt war, und mit der sie aus der ihr homogenen heidnischen Umgebung Nahrung sog.

Ein etwas besserer Erfolg kam nach einer anderen Seite zu Raum. Unsere Glaubensvorstellung wurde nämlich zu einer sozialen Macht, denn sie eint die Bekenner und Verehrer desselben Gottes — „Vaters" — zum Brudervolk. „Haben wir nicht alle einen Vater, hat nicht ein Gott uns erschaffen? Warum handeln wir treulos gegeneinander?" — das ist noch aus später Zeit der klassische Ausdruck des brüderlichen Gefühls, das der Israelit für den Israeliten hegt, das auch bis auf den heutigen Tag lebendig geblieben ist. Das Volk ist damit eine große Familie, deren Glieder solidarisch verbunden sind. Es ist wieder das Deuteronomium, das die brüderliche Gesinnung der Volksgenossen besonders pflegt und zum Gegenstand der Gesetzgebung macht. So ist nach 15, 1—3 der Volksgenosse (רֵעַ Nächster oder Bruder) vor dem Ausländer dadurch im Vorzug, daß er im Erlaßjahr den Nachlaß des Darlehns zu genießen hat und darum nicht gedrängt werden darf, wie der Fremde, bei dem dies ausdrücklich erlaubt ist. Vor ihm soll man die Hand nicht hartnäckig verschließen (V. 7). Er kann ohne seine Zustimmung nicht länger als sechs Jahre in Leibeigenschaft gehalten werden (V. 12 ff.); ihm ist das Verlorene zurückzugeben (22, 1—4); von ihm darf kein Zins genommen werden (23, 20, wohl aber vom Ausländer, V. 21). Selbst bei körperlicher Züchtigung ist darauf zu sehen, daß seine Israelitenwürde nicht zu sehr gedrückt werde (25, 3); Raub und Verkauf des Volksgenossen ist todeswürdiges Verbrechen (24, 7). Ein poetisch liebliches Zeugnis des brüderlichen Zusammenfühlens und Zusammengehörens der schon zerstreuter wohnenden und am Heiligtum ihres Gottes sich findenden Israeliten aus der späteren Zeit der Wallfahrt ist Ps. 133.

Diese Seite der praktischen Wirkung unserer Glaubensvorstellung ist thatsächlich die schwerwiegendste geworden; daß die Volkszusammengehörigkeit Israels religiös begründet war, hat sie eigentlich bis heute erhalten: ohne das hätten wir schwerlich eine Judenfrage. Sie hat aber außerdem auch noch die weniger gute Kehrseite der Sache hervorgebracht.

Digitized by Google

Diese sehen wir in dem exklusiven Sich-absperren von anderen Nationen, das in nicht geringem Maß mit nationalem Eigendünkel gepaart war. Und wenn dies nun auch nicht von den Pflegern des nationalen Glaubens in Israel beabsichtigt war, so um so mehr ein anderes: die mit der Zeit immer schroffer durchgeführte Absonderung Israels von seinen Nachbarn. Schon in den gesetzlichen Bestimmungen, die wir zu den ältesten Codifikationen rechnen, die von „J“ in seinen Bestand aufgenommen sind, ist gewarnt vor einem Abkommen mit den Bewohnern des noch zu erobernden Landes (Ex. 34, 16), weil es durch connubium mit ihren Töchtern Verführung zum Kult fremder Götter mit sich bringen könnte. Noch schärfer verfährt schon das Deuteronomium (Kap. 7), das an den fremden Völkern schonungslos den Bann vollstreckt wissen will und die Heirat mit fremden Weibern direkt verbietet: „sie könnten deinen Sohn mir abspenstig machen, so daß er andere Götter verehrte!“ Im übrigen ist das Deuteronomium trotz seiner prinzipiellen Schärfe noch keineswegs inhuman; die volle Strenge der Exklusivität trifft nur Moab und Ammon, wegen ihrer Feindseligkeiten beim Auszug; dagegen gebietet es, Edom als Brudervolk zu achten, Ägypten desgleichen als Land des einstigen gastlichen Aufenthalts — Nachkommen von ihnen im dritten Glied können in Jahves Gemeinde aufgenommen werden, von jenen nicht einmal solche im zehnten! (23, 4—9). Recht freundlich nimmt sich die Ermahnung zur Liebe gegen den in Israel ansässigen Fremdling aus (10, 18 f.), namentlich im Gegensatz gegen die oben berührte Erlaubnis den Ausländer zu drängen.

Es ist bekannt, wie dieses ablehnende Verhalten gegen andere Völker je länger je schroffer wurde; wie es — ganz im Gegensatz zu solch weitherzigen Anschauungen, wie wir sie in Jes. 56 kennen lernten — zu jenen uns immer weniger zusagenden Bildern großartiger Heidenvernichtungen kam, bei denen die Phantasie des gedrückten und geknechteten Israel in den späteren Zeiten mit immer größerer Vorliebe verweilte, wie nach dem Vorbild von Ez. 38. 39 beispielshalber in Joel 4. Sach. 14 geschieht. Es ist bekannt, wie dies in fortgesetzter Steigerung unter dem Einfluß äußeren Drucks Auswüchse von Haß herbeiführte, wie Ps. 129 und nament-

lich 137, mit denen wir nimmermehr einverstanden sein können; wie dies — wenn wir vom außerkanonischen Buch Judith absehen — zu solchen abscheulichen Orgien des Hasses geführt hat, wie sie im Buch Esther im Kanon zu lesen sind. Israels echte Gottesmänner, die großen Propheten, haben das Menschenmögliche gethan, um jenen nationalen Dünkel zu zerstören. Spöttisch fragt schon Amos, ob sie denn meinen, sie seien an sich Gott lieber als Kusch, Philister und Aramäer (9, 7)? und mit vollkommener Ruhe bemerkt noch Ezechiel (15, 2), daß Rebenholz nicht besser sei und ebenso gut brenne wie anderes Holz.

Es freut uns, daß auch noch in späterer Zeit die Gesinnung nicht erloschen war, die sich gedrängt fühlte, gegen unberechtigten Nationaldünkel Israels Protest zu erheben. Solchen Protest erblicken wir im Büchlein Jona. Der Jona dieses Büchleins ist die Personifikation des bornierten Judentums, dem eine Gnade Jahves gegen ein anderes Volk als sein geliebtes Israel ein Unding, ja ein Mißgriff Gottes selber ist, über den man billig zürnt; das Große an diesem Büchlein ist, daß Gott selber diese Anschauung ins Unrecht setzt und ad absurdum führt.

Zum Schluß möge auch die Betrachtung noch eine Stelle finden, daß der Glaube Israels, Jahves auserwähltes Volk, sein geliebter Sohn zu sein, die wichtige Bestimmung hatte und glänzend erfüllte, diesem Volk den Glauben an sich selbst auch unter den schwierigsten, ja verzweifelten Verhältnissen zu erhalten, ihm jene Zähigkeit, um nicht zu sagen: Unsterblichkeit zu verleihen, die ebenso oft die Bewunderung als die Verzweiflung anderer Völker hervorrief, mit denen sie in nähere Berührung kamen. Hierzu trug übrigens in seiner Weise auch noch bei die Übertragung des Prädikats: „Jahves Sohn" auf einen viel engeren Kreis, den davidischen König, bezw. dessen Idealgestalt, den Messias, — die zweite Stufe in der Geschichte unserer Idee, der wir uns nunmehr zuwenden wollen.

II. Stufe.

Beschränkung der Idee auf den davidischen König.

Nachdem einmal die Vorstellung einer Vaterstellung Jahves zu einem religiösen Subjekt — und wäre es zunächst auch einer Kol-

Digitized by Google

lektivperson — und die daraus fließende und jene Vorstellung voraussetzende Bezeichnung „Jahves Sohn“ vorhanden und eingebürgert war, und zwar im Sinne einer religiösen Auszeichnung, war die Möglichkeit gegeben, dies beides auch auf ein anderes Subjekt als das ursprünglich damit verbundene, zu übertragen, wenn dasselbe in ähnlicher Weise Gegenstand einer Auszeichnung war oder würde, wie Israel als Jahves Volk es vor anderen Völkern war.

Innerhalb der gespaltenen Nation, und zwar gerade durch vergleichendes Gegenübertreten der beiden gespaltenen Teile, fand sich ein solches Subjekt vor; und zwar zunächst wieder in einer Art Kollektivperson der Dynastie des judäischen Reiches. Während das nördliche Reich, das geliebte Ephraim, noch während seines Bestandes fortwährend das Schauspiel gewaltsamen Thronwechsels, blutiger Usurpation und dadurch fast chronisch gewordenen Bürgerkriegs darbot; während das dortige Königshaus einmal das unerhörte, aber gerade darum so bezeichnende und in der prophetischen Litteratur gebührend verewigte (Sach. 11, 8) Schicksal hatte, drei Herrscher in einem Monat aufweisen zu müssen, — verblieb im südlichen Reich der Königsstuhl in ununterbrochener Reihe den Gliedern des Davidshauses, und von einer einzigen Ausnahme abgesehen, ohne besondere Schwierigkeiten, ohne zerrüttende innere Kämpfe. Während über jenes jäh und vernichtend wie der Blitz vom Himmel der Untergang hereinbrach, blieb das kleine Juda durch ein Wunder noch über ein Jahrhundert ruhig fortbestehen: wahrlich, eine Auszeichnung, eine Bevorzugung des Kleinen vor dem Großen, die in der Geschichte ohne Beispiel dastand, von der es wirklich ein weiteres Wunder gewesen wäre, unbeachtet vom religiösen Blick übersehen, vergessen zu werden. Daß hier Jahves Hand in hervorragender Weise mit im Spiele sei — was anderes konnten die Propheten Judas glauben? Wie anders es verstehen, als daß dem glorreichen Erzvater David selbst diese Auszeichnung von Jahve schon zugedacht war?

2 Sam. 7, 14 f. (von Kuenen — als nach Sprache, Stil und Gedankengehalt zu der sogen. deuteronomischen Gruppe der Samuelisbücher gehörig —, in die Zeit der besonders glücklichen Re-

Digitized by Google

gierung Josias gesetzt) ist das Ergebnis dieser Betrachtung und der dadurch gewonnenen Überzeugung des ewigen Bestandes der davidischen Dynastie. „Ich will deinem Samen — Vater und er soll mir Sohn sein, so daß, wenn er sich verfehlt, ich ihn nur mit Menschenruten und menschlichen Schlägen züchtige, aber meine Gnade ihm nicht entziehen, wie ich sie deinem Vorgänger entzogen habe.“ Wegen der Verknüpfung der Idee mit Davids Gegenwart hat sie die Form der Weissagung, Nathan in den Mund gelegt, angenommen, und ist als Widerpart Sauls Königshaus gedacht, darin jenem größeren, israelitischen, ähnlich, daß es nach kurzer, auf dem Höhepunkt glänzender Regierungszeit dem völligen Untergang verfiel, und David und seinem Haus das Erbe ließ: die Parallele ist in der That höchst zutreffend — denn in das geistige Erbe des untergegangenen Ephraim trat eben doch auch Juda ein —, und der Zeitpunkt zur öffentlichen Ankündigung jener Gottesverheißung trefflich gewählt.

So war also der judäische König in genere, jedes Glied dieser Reihe in seiner Eigenschaft als Davidssame und um dieser Qualität willen, Jahve gegenüber in dieselbe ausgezeichnete Stellung gerückt, in der sich seit alter Zeit Gesamtisrael befand; der König von Juda war seinem verloren gegebenen Bruder, dem König von Ephraim, gegenüber ebenso bevorzugt, wie nach Mal. 1, 2 f. Jakob gegen Esau im Vorzug ist.

Der Vorzug besteht im Festhalten Jahves an dem schon seither kundgewordenen pädagogischen Verhältnis zu diesem König. Negativ ist es dahin ausgedrückt: es findet kein gänzliches Entziehen der Huld statt — denn das bedeutete des Hauses Verwerfung und Untergang; Verfehlungen, Abwege haben nur gelindes, zurechtweisendes, nicht aber vernichtendes Strafen zur Folge. Dies hat „den vor dir“ getroffen — und stimmt für Saul wie für das israelitische Königtum nach der Katastrophe von 722! — Daß dagegen die Verfehlung des Davidskönigs nur die göttliche Bemühung um ein Besserwerden hervorruft, beweist eben seinen Vorzug vor jenen. Positiv ist hiermit zugesagt eine Fürsorge — vorbauende Thätigkeit — in der Richtung, daß sie den guten Weg, die rechte Bahn wieder finden; mit einem Wort: ihn

Digitized by Google

läßt Gott nicht fallen, auch wenn er fällt; als Vater hält er ihn fest, verhängte Züchtigung ist nur in dem Maß, als das Sohnesverhältnis es zuläßt. Noch soll hervorgehoben werden, daß hiermit Gott diesem König beinah als seinesgleichen, auf gleichem Fuß gegenübertritt, einerseits wie ein Mensch zum Menschen mit ihm verfährt, andererseits durch Verleihung der Sohnesstellung ihn in seine, die göttliche, Sphäre emporhebt. Der Einfluß für alle Zeit war durchschlagend: wer irgend mit diesem König auf einer Linie steht, dem haftet der Nimbus des Gottesgnadentums an!

Vorausgesetzt ist hierbei, wie nicht unterdrückt werden soll, und wie 1 Kön. 2, 4; 8, 25 (die derselben Schicht wie 1 Sam. 7, 14 f. angehören), ausdrücklich hervorheben, daß die Davidskönige ihrerseits auf die Intention Jahves eingehen und von ihm sich ziehen lassen, seine Wege wandeln, ihrerseits ihm die Treue halten. Gemeint war also diese Auszeichnung von den Vertretern dieses religiösen Gedankens als eine sittlich bedingte; ganz wie die Vaterschaft Jahves, d. h. die besondere Fürsorge und Liebeszuneigung, gegenüber Israel. Erwartet war als Frucht dieses religiösen Verhältnisses ein kindliches Festhalten an diesem Gott.

Es läßt sich nicht behaupten, daß thatsächlich, in der Geschichte, allzu viel von dieser berechtigten Erwartung in Erfüllung gegangen wäre. Verloren ging die Wirkung dieser neugestalteten Idee keineswegs, aber sie trat nach einer anderen Seite hin hervor: denn was zu überwiegender Geltung kam, das war nicht das mit diesem Sohnesverhältnis verbundene Pflichtenkorrelat, sondern jene vorhin bezeichnete Erhebung des Vertreters dieser Würde in die göttliche Sphäre. Eine viel spätere Zeit, die längst keinen König aus Davids Haus mehr hatte, aber entweder desto glühender einen begehrte, oder dafür an dessen Ersatzmann sich hielt, die Zeit, deren religiöse Stimmung und Bewegung größtenteils im Psalter sich niederschlug, kam auf die 2 Sam. 7, 14 f. dem Davidskönig verliehene Auszeichnung ganz bestimmt zurück. Unverkennbar z. B. Ps. 89, 4 f., V. 20 ff., bes. V. 27. Das ist ja nur eine poetische Erweiterung jener Stelle, und im Anschluß daran wird die unmutige Klage laut, daß die traurige Gegenwart so wenig Verwirklichung der Gnadenverheißung sehen lasse! In Ps. 132 — etwa

800 Jahre nach David! — sehen wir, wie man bei der Neu-Einweihung des vormals geschändeten Heiligtums (wohl in der Makkabäerzeit!) den Zeitpunkt für gekommen achtete, die alte Verheißung hevorzuholen und Gott einzuladen, in sein Heiligtum einzutreten. Der „Gesalbte“, der jetzige Fürst, ist dann eben der Hohepriester, und sein Antlitz soll Jahve nicht abweisen! Ebenso ist in der messianischen Stelle Ps. 2, 7 die Nachwirknng von 2 Sam. 7 unverkennbar. Für die Sohnesstellung des „Gesalbten“ (die hier souveräne, ja göttliche Gewalt und Herrschaft über die feindlichen Heiden bedeutet), beruft sich hier der Dichter ausdrücklich auf חק, d. h. eine codifizierte Urkunde, von der er berichten will. Die ganze Situation und Stimmung des Liedes ist deutlich die des späteren Judentums, das mit Ungeduld auf den Beweis von Gottes Gnade wartet, den ihre große Vergangenheit nicht minder heischt als ihre gegenwärtige Rechtbeschaffenheit, nämlich die Macht und Hilfe Gottes, die ihrer Wiedererhebung feindselig entgegenstehenden Mächte mit eisernem Scepter zu zertrümmern.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die letztgenannte Stelle die Quelle geworden ist für die Bezeichnung des Messias als „Gottessohn“ nach seiner theokratischen Stellung, als der Gottes Stelle vertretende Herrscher des Gottesvolkes und Gottesreiches in Menschengestalt.

Das letzte Wort des Alten Testaments, betreffend den Charakter von Gottes Vaterstellung zu der Kategorie derer, die hierin eingerechnet wurden, war indessen hiermit noch nicht gesprochen. Beides erfuhr noch eine eigentümliche Modifizierung, die unsere Idee erst recht ihrer neutestamentlichen Auffassung und Ausprägung näher brachte. Dies ist der Gegenstand unserer

III. Stufe.

Anbahnung einer Erhebung über den nationalen Gesichtskreis.

Die Möglichkeit einer solchen Erhebung über die für das Alte Testament nicht bloß verständliche, sondern geradezu selbstverständliche Schranke, fällt zusammen mit einer anderen großen Wandlung der religiösen Anschauung, die sich im Lauf der geistigen Entwickelung Israels angebahnt hat. Das religiöse Subjekt für die alte

Digitized by Google

Zeit — einschließlich der großen Propheten, war das Volksganze; an dieses in seinen verschiedenen Ständen richtet sich die Predigt, ihm als Ganzem gilt die jeweilige Aufforderung zur Buße, ihm die Verheißung der großen Zukunft, ihm die Bestimmung, der Beruf zum Gottesknecht, d. h. theokratischen Organ Jahves.

Es konnte aber nicht ausbleiben, daß auch das *Individuum* für sich religiöses Subjekt wurde, wie wir dies im Neuen Testament nicht anders gewöhnt sind. Diese Wandlung kam natürlich nicht unerwartet und plötzlich, sondern in allmählicher Anbahnung. Es gab eine Übergangszeit, wo persönlich-individuelle und nationale religiöse Anschauung parallel auftreten. Die erste Spur in persönlichem Erlebnis haben wir etwa Jer. 20, 7 ff., in Anwendung auf Glieder des Volkes Ez. 14, 12; Kap. 18 vor uns; eine vollendete Thatsache ist sie auf dem Standpunkt der Proverbia, überhaupt der Chokhma-Litteratur; die Zwischenstufe stellen die Psalmen dar.

Das Vorausgeschickte gilt von der gesamten religiösen Betrachtungsweise, zeigt sich aber auch an der besonderen Idee von Gottes Vaterstellung. Wir sind vom Neuen Testament her gewöhnt, daß der *Einzelne* Gott als seinen Vater betrachten und anreden darf. Daß wir trotzdem gelehrt sind „*unser* Vater“ zu sagen, erinnert uns stetig daran, daß es *nicht* immer so war: es ist der bleibende Nachklang des אָבִינוּ Jes. 63, 16; 64, 7.

An *einem* Punkt im Alten Testament wird das Ziel erreicht, daß Jahve einem Einzelnen Vater ist; vorher aber geht die Anbahnung dieser Möglichkeit, in einer zwar noch national beschränkten Anschauung von Gottes väterlichem Verhalten, bei der aber gerade nicht mehr die *nationale* sondern die *ethisch-religiöse Qualität der Volksgemeinde* betont, bezw. als Bedingung jenes Verhaltens Gottes dargestellt wird.

Dies geschieht Ps. 103, 13: „wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so erbarmt sich Jahve über die, die ihn fürchten“, u. s. f. Die preis- und dankeswerte Erfahrung von Gottes Barmherzigkeit, die sich speziell als gnädiges Vergeben und Tilgen der alten Schuld darstellt, ist hier, wie V. 13 zeigt, unter den Gesichtspunkt von Gottes väterlichem Verhalten gestellt, was uns ja nach

Digitized by Google

der Betrachtung Hoseas und Jeremias nichts Neues mehr ist. Auch die anderen Erweise der väterlichen Gesinnung, die uns von früher her schon geläufig sind, die Fürsorge in Leitung und Erziehung des Volks (V. 7: „Belehrung“) fehlen nicht ganz.

Es ist daher nicht zu zweifeln, daß das Subjekt, zu dem Jahve in religiöse, speziell väterliche Beziehung tritt, Israel, das Volk ist, wie bisher immer. Das zeigt schon V. 8, als wörtliches Citat aus Ex. 34, 6; deutlicher noch V. 10, dessen beide Präterita עָשָׂה und גָּמַל nur auf des Volkes geschichtliche Vergangenheit blicken können; auch ist als Subjekt von תִּתְחַדֵּשׁ כַּנֶּשֶׁר נְעוּרָיְכִי schwer jemand anders als ein Volk zu denken!

Was ist nun aber das Neue in dieser reinen und lieblichen Blume religiöser Dichtung einer späteren Zeit, die sich an dem Glauben an eine Verjüngung, an den adlergleichen Aufschwung der Nation erbaute, und eben darin die Wirkung der Vergebung alter Schuld erblickte? Was veranlaßt uns, ihr in ausführlicher Betrachtung eine Sonderstellung anzuweisen, statt sie kurzerhand unter das früher Besprochene zu subsumieren?

Es ist, wie schon angedeutet, eine bedeutsame Verlegung der Betonung, nämlich von der nationalen auf die ethisch-religiöse Beschaffenheit des Volkes. Es ist jetzt etwas anderes, was Israel Gottes väterliche Milde zuwendet: seine Gottesfurcht und Bundestreue — V. 11. 13. 17 f. — seine Gesetzmäßigkeit — V. 18 — nicht mehr, wie früher die ohne Verdienst und Würdigkeit seinerseits geschehene Auswahl und Auszeichnung, die in unverdienter Güte von Gott vollzogene Adoption des preisgegebenen Kindes. Ja man war in späterer Zeit überzeugt, daß Israel korrekt, bundes- und gesetzestreu, gottgefällig wandle, und man sprach das ohne jede falsche Bescheidenheit aus, wie Ps. 44, 18—23; 119, 18. 21—26 zu lesen. Mag uns aus solchen Stellen immerhin leise und fast unmerklich ein Hauch jener Selbstgerechtigkeit in Israel entgegenwehen, die für uns durch Luk. 18, 9 ff. für immer verurteilt ist, — doch ist es ein Fortschritt, eine hochbedeutsame Erweiterung des Gesichtskreises, wenn es wohl noch Israel ist, das Gott zum Vater hat, aber eben Israel vermöge seiner Gerechtigkeit, nicht mehr vermöge seiner Abstammung von den Erzvätern. Die

Wandlung ist also die: was in alter Zeit die erwartete Wirkung jener wichtigen religiösen Vorstellung — der Vaterstellung Gottes zu Israel — war, das ist jetzt vorhanden (fatal ist uns nur, daß man von diesem Vorhandensein so fest überzeugt war) und nun seinerseits das Motiv Gottes für die väterliche Behandlung Israels.

Den Sinn einer Auszeichnung vor anderen behält es natürlich auch in dieser neuen Wendung der Dinge, wenn man Gottes Sohn heißt: damals waren es nur die durch Jahves eigene und freie Wahl Ausgezeichneten, jetzt sind es die durch ihre Gesetzestreue und Frömmigkeit Ausgezeichneten, die diesen Namen führen. So heißen an anderer Stelle im Psalter in kollektivistischer Zusammenfassung alle, die von jeher treu zu Gott gehalten haben דּוֹר־בָּנֶיךָ, Ps. 73, 15.

Einen bedeutungsvollen Schritt nach einer anderen Seite hin thut Ps. 68, 6 f., wenn er die durch ihre Schutzlosigkeit, ihre gefährdete Stellung, überhaupt durch ihre betrübte Lage Ausgezeichneten im besonderen als Gottes Kinder, d. i. in diesem Zusammenhang: „Schützlinge" des väterlichen Gottes erscheinen läßt, denn da ist Gott אֲבִי יְתוֹמִים. Die Sache ist auch Ps. 10, 14. Prov. 23, 11 vorhanden, die Benennung aber ist dort nicht die entscheidende, sondern die parallele עֹזֵר und גֹּאֵל. Hier ist es denn auch zum erstenmal, daß der Vatername Gottes in Anwendung auf rein menschliche Verhältnisse, sozusagen „im bescheidenen häuslichen Kreise" angetroffen wird. Wer auch hier noch eine nationale Beziehung entdecken will — indem das Volk, dessen Kraft gebrochen, dessen Blüte dahingenommen ist, gleichsam selbst zur Waise und Witwe geworden wäre — dem soll es unbenommen sein, aber sicher trifft hier dann in erhöhtem Maße zu, was von Ps. 103 zu sagen war: die Auszeichnung beruht auf einer wesentlich anderen als der nationalen Qualität, und diese tritt hier noch mehr in den Hintergrund als dort, nämlich bis zum völligen Verschwinden.

Daß aber gerade die am meisten Gedrückten, die sozial Schwachen, die Betrübtesten der Betrübten es sind, deren Vater Gott ist, das ist in religiöser Hinsicht höchst beachtenswert, und läßt uns schon

Digitized by Google

den Geist ahnen, der zum Teil aus den Seligpreisungen der Bergpredigt uns anweht.

In neutestamentliche Gefilde fühlen wir uns auch versetzt bei der letzten Stelle, die noch für unsern Gegenstand belangreich ist, und im Neuen Testament ausdrücklich wieder aufgenommen und weitergebildet worden ist: Prov. 3, 12, eine Stelle, wo eine nationale Beziehung nicht bloß mehr im Hintergrund ist, sondern völlig fehlt. Sie lautet nach dem masoretischen Text: „Wen Jahve lieb hat, züchtigt er, und wie ein Vater den Sohn, an dem er Wohlgefallen hat.“ Die LXX scheinen statt וּכְאָב gelesen zu haben: וְכָאֵב oder וְהִכְאִיב „läßt den Sohn, an dem er Wohlgefallen hat, Schmerz erleiden“ — eine Lesart, der auch der Hebräerbrief 12, 6 bei seiner Verwertung der Stelle gefolgt ist.

Auf jeden Fall erscheint hier also der durch besondere Leiden und Schmerzen Heimgesuchte, oder sagen wir gleich: „durch besondere Heimsuchung Ausgezeichnete“ als Jahves bevorzugter Sohn.

Die Vaterliebe Gottes, die wehthut, um sich bemerkbar zu machen, die eine Liebe durch Züchtigung ist, ist wohl die wertvollste, am tiefsten gründende Bereicherung dieses Begriffs im Alten Testamente, eine seiner erhabensten Entdeckungen auf religiösem Gebiet, die reifste Frucht religiöser Betrachtung des Menschenlebens, die auch im Neuen Testamente nicht mehr überboten, nur noch ausgeführt und verallgemeinert werden konnte. Das ist in schlichtester, einfachster Weise die Lösung des schmerzlichen Problems, mit dem das Buch Hiob ohne völlig befriedigende Lösung sich beschäftigte. Damit ist der väterliche Charakter Gottes als der des besten, vollkommenen Erziehers bestimmt, als der des großen Pädagogen, der gerade in den für die Menschen am unbegreiflichsten Veranstaltungen seine herrlichste Eigenschaft offenbart: eben seine Vaterliebe. Die hieraus fließende Moral, die V. 11 u. St. ausspricht: „Verachte nicht die Züchtigung Jahves“ legt ja wohl auch der Dichter des Hiob seinem Eliphas in den Mund (5, 17), indem er den von Gott gezüchtigten Mann glücklich preisen läßt. Aber er sieht dessen Glück nur in der bestimmten Hoffnung, daß er wie die verletzende, so auch die heilende Hand Jahves an sich erfahren werde, wie es ja mit Hiob selbst am Ende geschieht. Aber so tief geht

Digitized by Google

seine Erkenntnis nicht, wie hier, in der Züchtigung selbst — wohlverstanden auch ohne die nachfolgende Heilung! — den Beweis und Erweis der erziehenden Vaterliebe Gottes zu sehen.

Damit hatte das Alte Testament in unserer Sache sein letztes Wort gesprochen, und die Schätze der von ihm gewonnenen, oft unter heißem Ringen erarbeiteten Erkenntnis Gottes als eines Vaters konnten ruhen, wohlverwahrt und geborgen in der γραφή, oder als lebendiges Eigentum im Herzen derer, die sie zu heben und zu verwerten verstanden, bis die Zeit erfüllet war, bis der auf den Plan trat, dem Gott in der vollkommensten Weise „Vater" — und *nur* „Vater" war, zu allererst *sein* persönlicher Vater, der aber damit auch Beruf und Vollmacht fühlte, den anderen zu vermitteln ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι. Der konnte seine höchste Offenbarung und seine eigene höchste Bedeutung zusammenfassen in dem persönlichen Bekenntnis: „οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱός."

2.

Die neueste Zurechtlegung der Auferstehungsberichte.

Von

D. Willibald Beyschlag.

Die Verschiedenheiten der neutestamentlichen Berichte über die Auferstehungserscheinungen Jesu bilden ein altes theologisches Problem. Die neuere kritische Schule liebt es, vor allem die aus Jerusalem und die aus Galiläa berichteten Erscheinungen miteinander in Widerspruch zu setzen, den letzteren den Vorzug historischer Glaubwürdigkeit zuzuerkennen und die ersteren für Erdichtungen zu erklären. Diese Erdichtungen sollen entsprungen sein aus dem Bestreben, die Wiedererscheinung des Gekreuzigten möglichst an das

Digitized by Google

Grab des Joseph von Arimathia heranzurücken und ihr einen erhöhten Eindruck der Leibhaftigkeit zu verleihen. Umgekehrt wird sich nicht leugnen lassen, daß jene kritische Neigung dem Bestreben entspringt, das Ostererlebnis der Jünger, welches als Grundlage ihres weltüberwindenden Glaubens nicht zu bestreiten ist, von jenem Grabe möglichst abzurücken und auf einen Boden zu verpflanzen, auf welchem eine visionäre Erklärung desselben denkbar erscheint.

In seinen vor zwei Jahren erschienenen Untersuchungen zur Chronologie der altchristlichen Litteratur hat auch Adolf Harnack diese Ansicht der Auferstehungsfrage durch ein Gespinnst kühner litterargeschichtlicher Vermutungen zu unterstützen gesucht, um dieselbe bald darauf in der Jubiläumsschrift für Bernhard Weiß als „unzweifelhaftes" Ergebnis der Wissenschaft zu verkündigen. Er meint, in dem Kreise der kleinasiatischen „Presbyter", die wir aus Papias kennen, den Herd einer absichtsvollen Zurechtlegung unsrer vier Evangelien und insonderheit ihrer Auferstehungsberichte entdeckt zu haben, von dem die jetzt vorliegende Zurückdrängung der auf Galiläa lautenden Urberichte ausgegangen sei. Jetzt hat ein begabter Schüler Harnacks, auf dessen Erstlingsarbeit dieser sich bereits in seiner Chronologie der altchristlichen Litteratur berief, Lic. Dr. Rohrbach, in einer kleinen Schrift „Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi" (Berlin 1898) es unternommen, den Harnackschen Aufstellungen inbetreff dieses Punktes die nötige Unterbauung zu geben, und da ich in dieser Zeitschrift die Harnackschen Beiträge zur Evangelienfrage überhaupt einer kritischen Prüfung unterworfen habe, fühle ich mich veranlaßt, auch diese versuchte Neubegründung des vielleicht wichtigsten Spezialkapitels in jenen Beiträgen auf ihre Haltbarkeit anzusehen. Die hohe theologische Bedeutung des Themas wird eine etwas ausführlichere Behandlung im voraus rechtfertigen.

Gern gebe ich der Rohrbachschen Schrift von vornherein das Zeugnis, daß sie nicht nur mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit, sondern auch mit einem Maße von Umsicht und Gründlichkeit gearbeitet ist, wie man es den betreffenden Ausführungen Harnacks nicht nachrühmen kann; ebendarum lohnt es sich, eine so große Frage wie die der Glaubwürdigkeit unsrer Auferstehungsberichte an dieser Vor-

Digitized by Google

lage zu erörtern. Auch möchte der jugendliche Verfasser nicht im Dienste einer dogmatischen Anfechtung der Auferstehungsbotschaft als solcher arbeiten; vielmehr bekennt er sich zu Anfang und am Schlusse seiner Abhandlung zum Glauben an dieselbe. Was er sich freilich hierbei unter der „Auferstehung Christi“ denkt, wird uns erst schließlich einigermaßen deutlich werden, — jedenfalls etwas sehr anderes, als was das Neue Testament darunter versteht. Aber so wenig wir es billigen können, wenn eine historisch-kritische Untersuchung von einer unbiblischen Vorstellung der Sache als ihrem Axiom ausgeht, so wenig muten wir ihr zu, die biblische Vorstellung als a priori feststehenden Ausgangspunkt zu nehmen; es kommt vielmehr auf eine unbefangene, nach beiden Seiten hin vorurteilsfreie Untersuchung an.

Mit Recht geht Rohrbach von 1 Kor. 15 aus. Das *ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα* κ. τ. λ. ist das älteste und verlässigste aller Auferstehungszeugnisse, — nicht nur weil es einem unanfechtbaren paulinischen Briefe aus den fünfziger Jahren angehört, sondern weil es offenbar (*ὃ καὶ παρέλαβον*) auf dem Zeugnis der Ersterlebenden, des Petrus und der Urapostel, beruht. Mit gutem Grunde betrachtet Rohrbach die Worte bis einschließlich *εἶτα τοῖς δώδεκα* als das eigentliche urapostolische Kerygma, dem Paulus dann noch vier weitere, ihm besonders wichtige Augenzeugnisse anschließe, das der Fünfhundert, des Jakobus, der „sämtlichen Apostel“, und sein eignes. Ich stimme ganz bei, wenn hierzu bemerkt wird: „Wir haben es nach Lage der Dinge nur mit Zeugnissen zu thun, die Paulus für solche ersten Ranges hielt; nicht folgern darf man aus 1 Kor. 15, daß Paulus keine anderen Traditionen über die Erscheinungen des Auferstandenen gekannt hat, wohl aber ergiebt sich, daß wenn es solche Traditionen gab, Paulus ihnen keinen erheblichen Wert beigelegt hat.“ Rohrbach macht diese Bemerkungen im Hinblick darauf, daß er weiterhin das Frauenzeugnis vom offenen Grabe und dritten Tage — aber auch nur dieses — als der Petruserscheinung vorausgegangene Thatsache an-

Digitized by Google

erkennen will. Es folgt aber ebensowohl, daß wenn Paulus die Erscheinung vor Maria Magdalena und das Erlebnis der Emmauswanderer übergeht, aus seinem Schweigen nichts gegen die Geschichtlichkeit dieser Erzählungen gefolgert werden darf. Es steht ja dahin, ob ihm dieselben in Jerusalem überhaupt mitgeteilt worden sind; aber wenn auch, so konnte das Zeugnis einiger den Korinthern unbekannten Nebenpersonen neben dem des Petrus, der Zwölfe, der Fünfhundert, des Jakobus ihm sehr entbehrlich erscheinen.

Mit gutem Grunde ferner schenkt Rohrbach dem *ὅτι ἐτάφη* und dem *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* besondere Beachtung. Mag das *κατὰ τὰς γραφάς* sich mit auf die *τρίτη ἡμέρα* beziehen, oder — was bei der Anspielung auf Jes. 53, 9—10 wahrscheinlicher ist, nur auf das „Begraben" und „Auferstanden", — jedenfalls setzt die Wechselbeziehung zwischen *ἐτάφη* und *ἐγήγερται* die Vorstellung von der Auferstehung als einem Hervorgehen aus dem Grabe außer Zweifel, und der dritte Tag als Termin desselben erklärt sich nicht aus dem biblisch-sprichwörtlichen „binnen drei Tagen", dem er vielmehr widerspricht; er muß also thatsächlichen Grund haben. Und da es nun eine ganz unnatürliche Vorstellung ist, Jesus sei zwar am dritten Tage in Jerusalem aus dem Grabe hervorgegangen, habe sich aber seinen in tiefster Trauer um ihn herumirrenden Jüngern ja nicht gezeigt, sondern vor denselben verborgen gehalten, um heimlich nach Galiläa zu gehen und sie dort zu erwarten, so drängt sich, wie wir meinen, aus 1 Kor. 15, 4. 5 die unwiderstehliche Vorstellung auf, daß auch das *ὤφθη Κηφᾷ* dem dritten Tage und — da man bis zu diesem nicht nach Galiläa laufen konnte — der Stadt des Begräbnisses angehören müsse, wie Luk. 24, 34 es berichtet. Aber damit wäre ja freilich die ganze kritische Wegverlegung der Auferstehungsgeschichte von Jerusalem nach Galiläa von vornherein vernichtet, und so muß Rohrbach nach einer anderen Auffassung von 1 Kor. 15 suchen, die seiner dahingehenden Hypothese den Weg offen halte. Nämlich der Auffassung, daß zwar in Jerusalem und schon am dritten Tage das Grab Jesu offen gefunden und so der Glaube an eine Auferstehung Jesu am dritten Tage für später möglich geworden, dieser Glaube aber doch erst später und zwar in Galiläa durch eine dortige Erscheinung

Digitized by

Jesu an Petrus und an die Zwölfe entstanden sei. Nun wird man allerdings nicht behaupten können, daß der Wortlaut von 1 Kor. 15, 4. 5 eine solche Auffassung unbedingt ausschließe, aber noch viel weniger legt er sie nahe, und die Bemühungen Rohrbachs, Anhaltspunkte dafür zu finden, sind ganz gewaltsamer Art. Er trägt nämlich zwischen das *ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται* und das *ὅτι ὤφθη* eine vom Schriftsteller beabsichtigte Zeitpause ein. Nun bezeugt wohl das *εἶτα*, welches Paulus zwischen das *ὤφθη Κηφᾷ* und das *τοῖς δώδεκα* einschiebt, eine Zeitpause zwischen diesen beiden Erscheinungen, die für den weiteren Verlauf unserer Untersuchung nicht ohne Bedeutung ist; aber zwischen das *ὅτι ἐγήγερται* und *καὶ ὅτι ὤφθη* schiebt er kein *εἶτα* ein, bezeugt also damit, daß jeder andere Gedanke als der der unmittelbaren Folge zweier an sich zu unterscheidenden Thatsachen ihm ebenso ferne liegt wie bei dem *ὅτι ἀπέθανεν* und *καὶ ὅτι ἐτάφη*. An einem so dünnen Fädchen hängt von vornherein die ganze Möglichkeit der Rohrbachschen Hypothese.

Um so lieber flüchtet sich dieselbe zu ihrem scheinbarsten Anhaltspunkt, zum Markusevangelium. Das Markusevangelium soll hier unter den vier Evangelien den Vorzug haben, weil es das Evangelium petrinischer Tradition sei, also mit der gleichfalls auf Petrus zurückzuführenden Tradition 1 Kor. 15 sich wechselseitig beleuchte. Nun beruht bekanntlich die von den Kirchenvätern kritiklos gehegte Überlieferung von einem petrinischen Charakter des Markusevangeliums lediglich darauf, daß Papias aus dem Munde eines seiner „Alten" eine Notiz giebt über Aufzeichnungen von Worten und Thaten Jesu, welche Petrus gelegentlich in seinen Vorträgen eingeflochten und Markus, sein Begleiter niedergeschrieben, — zwar getreu, aber ungeordnet (*οὐ μέντοι τάξει*), so wie sie ihm ins Gedächtnis gekommen (*ὡς ἀπεμνημόνευσεν*). Ich habe wiederholt und so auch gegen Harnack geltend gemacht, daß diese Beschreibung auf unser zweites Evangelium, diese zusammenhängende und wohlgeordnete Darstellung des öffentlichen Lebens Jesu, nicht passe; daß um aus den offenbar aphoristischen Einzelaufzeichnungen des Markus das Urevangelium entstehen zu lassen, welches unserem

Matthäus und Lukas erkennbar zugrunde liegt und nachmals noch zum Gebrauch der römischen Gemeinde eine leichte Überarbeitung erfahren hat (vgl. 12, 42; 15, 21), es nötig sei, eine zweite, ordnende und ergänzende Hand anzunehmen, und zwar die Hand eines galiläischen Jesusanhängers, dessen Kenntnis sich auf seine engere Heimat beschränkt und der auf diese Weise auch dem Matthäus und Lukas den einseitig galiläischen Horizont des öffentlichen Lebens Jesu vererbt habe. Ist diese Beobachtung richtig — und die Spur von zweierlei Urheberhand liegt im Markusevangelium in der doppelten Speisungsgeschichte, in der unausgeglichenen Namensverschiedenheit „Levi“ und „Matthäus“ und in andern Zügen greifbar vor —, dann zerrinnt für den Auferstehungsbericht des Evangeliums jede Bürgschaft eines petrinischen Ursprungs, und es tritt dafür die Wahrscheinlichkeit ein, daß derselbe in seiner galiläischen Einseitigkeit eben dem Ordner und Ergänzer angehört, der auch dem öffentlichen Leben Jesu jenen einseitig galiläischen Charakter aufgeprägt hat. Um demgegenüber die Möglichkeit eines petrinischen Ursprungs dieser Auferstehungstradition zu retten, muß Rohrbach das *οὐ τάξει* auf das wohlgeordnete Urevangelium beziehen, welches die Ordnung des Matthäus und Lucas maßgebend bestimmt hat, und er thut das mit der bekannten Ausflucht, *οὐ τάξει* heiße nicht überhaupt „ohne Ordnung“, sondern „nicht in der richtigen Ordnung“, und dies für einen Presbyter des zweiten Jahrhunderts etwas befremdliche kritische Urteil gehe aus von der demselben maßgebenden *τάξις* des Johannesevangeliums, welche er im Markus nicht wiederfinde. Wenn nur nicht der alte Papias die Widerlegung dieser künstlichen Ausflucht unmittelbar beigefügt hätte! Denn er entschuldigt das *οὐ τάξει*-Schreiben des Markus damit, daß ja sein Gewährsmann Petrus die Worte oder Thaten Christi bei verschiedenen Anlässen erzählt habe, *ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν ποιούμενος τῶν κυριακῶν λογίων*, — eine solche *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* aber hatte nach demselben Papias M a t t h ä u s gemacht. Es ist also nicht die *τάξις* des Johannesevangeliums, sondern die *τάξις* der Matthäusspruchsammlung, an der die Markusaufzeichnungen hier gemessen werden, und da dieselbe nach allem, was wir namentlich aus dem Lukasevangelium entnehmen können, eine recht lose

war, so folgt, daß die der Markuserinnerungen eben gar keine gewesen sein muß, wie auch ausdrücklich dasteht. Ich wüßte auch nicht, wie das Johannesevangelium veranlaßt haben sollte, eine Schrift wie das synoptische Urevangelium eines Mangels an τάξις zu zeihen; einzig hinsichtlich der Stellung der Tempelreinigung hätte das einen Grund gehabt. Im übrigen hat unser Markus, soweit sein Gang sich mit dem johanneischen überhaupt vergleichen läßt, dieselbe allgemeine Ordnung: im Anfang den Täufer, in der Mitte die Speisung, gegen Ende den Übergang nach Judäa und Jerusalem; — Mangel an Vollständigkeit, Übergehung der früheren Festreisen hätte man ihm vorwerfen können, aber nicht Mangel an Ordnung. Hat demnach die ursprüngliche Markusschrift lediglich aphoristische λεχθέντα ἢ πραχθέντα Jesu aus dem Munde Jesu enthalten, und ist die Auferstehung Jesu keins von beiden, so hat auch der Auferstehungsbericht des zweiten Evangeliums mit dem Petrus nicht mehr zu schaffen als der des ersten oder dritten, und die ganze Rohrbachsche Hypothese, die den Petrus zum Grundzeugen für den allein-authentischen Charakter der galiläischen Erscheinungen stempeln möchte, schwebt hier abermals, wie bei 1 Kor. 15, in der Luft. Denn daß es Mark. 16, 7 in der Engelsbotschaft heißt: „Saget seinen Jüngern und dem Petrus", wird doch nicht als eine Spur für den petrinischen Ursprung des Berichts geltend gemacht werden wollen; diese namentliche Hervorhebung des Petrus erklärt sich aus seiner in allen Evangelien anerkannten Führerstellung im Jüngerkreise und aus seinem besonderen Trostbedürfnis nach begangner Verleugnung.

Nun zu diesem Markusberichte selbst. Er ist bekanntlich der allerdürftigste, indem der echte Text des Evangeliums mit 16, 8 abbricht, ohne eine einzige Erscheinung des Auferstandenen erzählt zu haben. Der echte Schluß ist ohne Zweifel verloren, doch giebt uns das Weissagungswort Jesu K. 14, 27. 28 einen Fingerzeig dafür, in welcher Richtung sich derselbe bewegt haben muß, und dieser Fingerzeig wiederholt sich in der Engelsbotschaft 16, 7; das Evangelium lief auf ein galiläisches Wiedersehen Jesu mit seinen Jüngern hinaus. Daraus folgt ohne Zweifel, daß der zweite

Digitized by Google

Evangelist von einem anderen als galiläischen Wiedersehen ebensowenig gewußt hat als der dritte Evangelist (Luk. 24) von einem anderen als jerusalemischen; aber mit nichten folgt daraus, daß keine anderen als galiläische Erscheinungen stattgehabt haben können. Rohrbach sucht dies aus dem Jesusworte 14, 28 herauszupressen *μετὰ τὸ ἐγερθῆναι με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.* Von diesem Worte sagt er, es sei sicher, daß es so oder ähnlich nicht gesprochen sein könne, vielmehr müsse es ex eventu so formuliert worden sein, spiegle also den nachmaligen thatsächlichen Verlauf, d. h. die Thatsache ausschließlich galiläischer Erscheinungen ab. Ich kann das, trotzdem nach unserem Kritiker „kein Wort weiter darüber zu verlieren ist“, nicht als notwendig einsehn. Da der Prophet die Einzelheiten der Zukunft nicht vorausschaut, und doch eine anschauliche Gewißheit des Wesentlichen hat, so ist es vollkommen denkbar, daß Jesus, ohne vorher zu wissen, daß es ihm schon am dritten Tage, schon in Jerusalem vergönnt sein werde, die Seinen wiederzusehen, sie mit der Zuversicht getröstet hat, sie in der alten trauten Heimat, am Berg und See Genezareth wie ehedem um sich wieder zu versammeln. Aber auch wenn das Wort ursprünglich nichts von Galiläa gesagt hätte, würde aus seinem jetzigen Wortlaut weiter nichts folgen, als was auch aus 16, 7 folgt: daß der urevangelistische Erzähler, in derselben einseitigen Kunde, mit der er die öffentliche Wirksamkeit Jesu trotz so vieler gegenteiligen Anzeichen auf Galiläa beschränkt hat, auch seinen Auferstehungsbericht entsprechend beschränkt und demgemäß die Worte 14, 28 und 16, 7 formuliert hätte. — Nach Rohrbach freilich soll auch das vorhergehende Jesuswort — *ὅτι πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται* — die Möglichkeit eines jerusalemischen Wiedersehens ausschließen; es soll eine Lage und ein Verhalten der Jünger aussagen, wobei ihnen nicht einmal die Frauenbotschaft von dem offengefundenen Grabe habe gebracht werden können. Die Jünger, folgert er aus jenem prophetischen Citat, sind nach Jesu Verhaftung auseinandergestoben und haben sich einzeln, ein jeder so gut er konnte, versteckt; sie sind zwar, wie jenes *προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν* bezeugt, noch am dritten Tage in Jerusalem ge-

Digitized by Google

wesen, aber unauffindbar für die Frauen, die ihnen von ihrem Erlebnis am Grabe hätten sagen können. So sind sie entmutigt, an Jesu völlig irre geworden, wie es scheint einzeln nach Galiläa zurückgekehrt, und hier erst haben sie Jesuserscheinungen gehabt, hier auch erst von dem am dritten Tage offen gefundenen Grabe gehört und so Veranlassung bekommen, die Auferstehung Jesu auf den dritten Tag zu datieren. Von einer solchen Ausnutzung der Stelle 14, 27 hätte schon die Erinnerung an die Parallelstelle Joh. 16, 32 abhalten sollen: *ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν, ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια κἀμὲ μόνον ἀφῆτε.* Hier ist — und nicht wie bei Markus bloß in einem symbolischen Citat, sondern in direkter Vorhersagung und verschärfter Ausdrucksweise — von einem Zerstreutwerden, einem Auseinanderflüchten der Jünger die Rede, und doch, wie der johanneische Auferstehungsbericht zeigt, nicht im mindesten an ein vereinzeltes Auf- und Davongehen nach Galiläa gedacht. Es ist an nichts andres gedacht, als an die unmittelbare Wirkung der Gefangennahme Jesu auf die Jünger, an ein Auseinanderfliehen in Gethsemane, aus dem sie sich schon nach wenigen Stunden wieder zusammenfinden konnten, wie nach Joh. 20, 19 der Ostertag sie zeigt; warum soll denn bei Mark. 14, 27 an etwas andres gedacht werden?

Allerdings kann sich Rohrbach für seine eigentümliche Vorstellung von Lage und Verhalten der Jünger auf zwei Scheinzeugnisse berufen. Einmal auf das neuerlich gefundene Bruchstück des apokryphen Petrusevangeliums, dessen Verfasser sich die Lage in Jerusalem ungefähr so zurechtphantasiert hat, um von ihr aus zu dem Erlebnis der Jünger am See Genezareth den Übergang zu machen. Aber dies lediglich mit eklektischer Willkür von unseren kanonischen Evangelien lebende und in seinen Motiven bis heute undurchsichtige Apokryphon kommt doch als historische Quelle absolut nicht in Betracht und hat mit dem historischen Petrus womöglich noch weniger zu schaffen als unser Markusschluß. Die andere Stütze Rohrbachs sind die letzten echten Worte unseres Markusevangeliums, welche auf die Engelsbotschaft folgen: *Καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις, καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον· ἐφοβοῦντο γάρ.* Nach Rohrbach soll das den Grund an-

geben, weshalb die Jünger nichts von der Auferstehung erfahren haben und verzagt nach Galiläa zurückgekehrt sind. Als ob es der Sinn der Erzählung sein könnte, Gott habe durch seinen Engel den Frauen einen Auftrag zugehen lassen, der vermöge der Unauffindbarkeit der Jünger gar nicht auszurichten gewesen wäre! Nicht einmal daß die Frauen auf eigne Verantwortung den Jüngern nichts gesagt hätten, sagen die Worte. Denn das ἐφοβοῦντο γάρ bezieht sich offenbar nicht auf ihr Verhalten in Jerusalem, wo sie sich gefürchtet hätten, die Jünger aufzusuchen, sondern auf den τρόμος und die ἔκστασις, welche die Engelerscheinung ihnen eingeflößt, und so will auch das aus diesem Schrecken hergeleitete οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον nicht sagen, sie hätten heimgekommen den Jüngern ihr Erlebnis verschwiegen, sondern sie hätten an Ort und Stelle, im Garten des Joseph von Arimathia dasselbe niemandem zu sagen gewagt, sondern seien in Aufregung von dem Grabe zur Stadt geflohen. Daß sie hernach, nachdem sie heimgekommen und ruhig geworden, mit ihrem Erlebnis nicht zurückgehalten, versteht sich so sehr von selbst, daß auch Rohrbach das Gegenteil nur durch die erdichtete Unmöglichkeit, irgendeinen der Jünger zu finden, erklären kann; die sämtlichen übrigen Evangelien aber lassen die Frauen schon in Jerusalem reden (Matth. 28, 8. Luk. 24, 9. 22—23. Joh. 20, 2), und so ohne Zweifel würden wir auch in dem weiteren echten Markustext lesen, wenn wir ihn hätten. — Endlich aber fällt die ganze Rohrbachsche Vorstellung von der Flucht der Jünger nach Galiläa bei näherer Prüfung in sich haltlos zusammen; sie scheitert an den gegenteiligen Andeutungen des Markusevangeliums selbst. Diese Vorstellung hatte noch einen Sinn, wenn man sie, wie es früher beliebt war, als unmittelbare Folge des ersten Schreckens gleich in die Nacht des Verrats oder in die Nacht nach der Kreuzigung hineinphantasierte; allein nachdem ich (in meinem Leben Jesu, gegen Weizsäcker) darauf aufmerksam gemacht, daß das προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, worauf man sich steifte, diese Phantasie vielmehr ausschließe, hat man es nötig gefunden, die Jünger noch bis zum dritten Tage in Jerusalem verbleiben zu lassen. Haben aber die Jünger weder in der Nacht des Verrates, noch am Karfreitag, noch endlich am Abend des

Digitized by Google

folgenden Sabbats Ursache gefunden, aus der Stadt zu entweichen, so wird es geradezu unbegreiflich, daß sie jetzt sollten auf- und davongegangen sein, zumal sie — worauf wir später kommen werden — so absolut hoffnungslos, wie Rohrbach es darstellt, gar nicht sein konnten. Es sind weiter die Frauen zu beachten, welche sich ganz anders benehmen. Sie haben sich nicht einzeln versteckt; sie finden sich zu mehreren zusammen und gehen frei-öffentlich zum Grabe, um dort eine Einbalsamierung vorzunehmen, — soll man den Jüngern nicht einmal so viel Mut zutrauen wie den Jüngerinnen? Und diese Jüngerinnen sind unter dem Schutze der Jünger von Galiläa mitgekommen; es sind Angehörige, es sind Mütter von Jüngern darunter: werden wir uns vorstellen, die Jünger seien am dritten Tage davongelaufen, ohne nach denselben zu fragen? Man könnte einwenden, die Jünger seien gefährdeter gewesen als die Frauen; allein die wohlbeglaubigte Geschichte des Petrus widerlegt das. Petrus wagt sich nach der Gefangennahme Jesu in den Palast des Hohenpriesters, und wiewohl er hier wiederholt als Jünger Jesu erkannt wird, verhaftet man ihn doch nicht; er sieht, daß es auf eine Verfolgung der Jüngerschaft vorerst nicht abgesehen ist. Ohne Zweifel ist er es, der — als er erst nach seinem tiefen Falle sich wiedergefunden hatte, die anderen wieder gesammelt, um jenen Schimmer von Hoffnung wieder gesammelt hat, den die Weissagungsreden Jesu, wie unverstanden immer, in ihnen zurückgelassen hatten. So hatte Jesus es ihm bei der Weissagung seines Falles eingeprägt, und so setzen es die Evangelien, unter ihnen auch das Markusevangelium 16, 7, voraus. Haben sie aber so, um Petrus geschart, in Jerusalem bis zum dritten Tage ausgeharrt, dann haben sie auch in Jerusalem schon die Botschaft vom offenen Grabe vernehmen müssen, in Jerusalem schon den Auferstandenen selber schauen können, und alles Gegenteilige, was Rohrbach aus dem Markusevangelium herausgelesen haben will, ist in dasselbe erst hineingelesen.

Aber vielleicht gewährt das im Markus nicht mehr Vorhandene und das an seine Stelle getretene Unechte der Hypothese eine Hilfe, die ihr das vorhandene Echte versagt? Es ist charakteristisch für

Digitized by Google

die Methode dieser modernen Kritik, daß sie im Unsichersten, in dem verlorenen Markusschluß und dessen deuterokanonischem Ersatz den Archimedespunkt sucht, um das Sicher-bezeugte aus den Angeln zu heben. Vergegenwärtigen wir uns zunächst das Wahrscheinliche. Daß das zweite Evangelium nicht mit ἐφοβοῦντο γάρ geschlossen haben kann, darin sind wir mit Dr. Rohrbach einig. Schließen wir nun aus dem allgemeinen Charakter und sonstigen Befund des Evangeliums auf das, was ursprünglich noch gefolgt sein möge, so wird es ein kurzer, summarischer Bericht über ein galiläisches Wiedersehen Jesu mit seinen Jüngern gewesen sein, eine einfache Erzählung der Thatsache unter Hinzufügung einiger letzten Aufträge und Verheißungen. Und da nun ein solcher Bericht im Matthäusevangelium Kap. 28, 16—20 vorliegt, und Matthäus überall, wo er nicht aus anderweitigen Quellen Einschaltungen zu machen hat, das nach Markus benannte Urevangelium benutzt, so liegt nichts näher, als hier den Auferstehungsbericht des letzteren wiederzuerkennen, nur vielleicht nach des Matthäus Art in der Erzählung etwas verkürzt und in der Spruchmitteilung etwas erweitert. Dieses letzte Blatt des galiläischen Urevangeliums scheint, bald nachdem Matthäus es benutzt, in dem bis dahin einzig vorhandenen Exemplar verloren gegangen zu sein, wie das letzte Blatt einer Handschrift leicht verloren geht, und derjenige, welcher nicht lange nachher das Urevangelium für den Gebrauch der römischen Gemeinde leicht überarbeitete, hat es nicht zu ersetzen gefunden, so daß das Evangelium teilweise in dieser unvollständigen Gestalt auf uns gekommen ist. Schon Lukas hat den Schluß offenbar nicht mehr gelesen, denn er hält die seinen Informationen widersprechenden Verweisungen nach Galiläa 14, 28 und 16, 7 für Mißverständnisse, läßt daher das erstere Wort weg und biegt das zweite in die ihm richtiger erscheinende Erinnerung an Galiläa als den Ort der Auferstehungsweissagung um. Im zweiten Jahrhundert hat man dann den fehlenden Schluß in verschiedener Weise zu ersetzen gesucht, und in die mehreren Handschriften hat sich jene Ergänzung eingeführt, welche schon Irenäus gekannt hat und welche ein an Lukas und Johannes erinnerndes, doch auch selbständige Elemente enthaltendes Summarium bietet. In einem armenischen

Digitized by Google

Codex, welchen der Engländer Conybeare entdeckt hat, trägt dieser nachträgliche Markusschluß die Überschrift Ἀριστίωνος τοῦ πρεσβυτέρου, und da die Namensformen Ariston und Aristion miteinander wechseln, so vermutet Rohrbach in diesem Autor jenen Aristion, den das bekannte Papiasbruchstück neben dem Johannes Presbyteros nennt. Aus inneren Gründen vermutet Rohrbach weiter, daß der Abschnitt nicht behufs Ergänzung des Markus eigens verfaßt, sondern einer bereits vorhandenen Schrift des Aristion entnommen sei. Beides ist möglich, nur sollte Rohrbach den Aristion nicht auf den Titel μαθητὴς τοῦ κυρίου hin noch ins erste Jahrhundert hinaufrücken, da ihn Papias doch ebenso wie den Johannes Presbyteros als einen zur Zeit seiner eigenen Schriftstellerei (d. h. nach Harnack im antoninischen Zeitalter) noch Lebenden behandelt [1].

So weit reicht der Weg einer besonnenen, sich an das Wahrscheinliche haltenden Kritik. Nun aber kommt die Tendenzkritik mit einem Salto mortale. Der ursprüngliche Markusschluß soll nicht von ungefähr verloren gegangen und harmlos ersetzt worden sein: er soll tendenziös weggeschnitten sein und einen tendenziösen Ersatz gefunden haben. „Daß es (das Wegfallen des Schlusses) durch einen Zufall geschehen sein sollte“, sagt Rohrbach, „ist von vornherein unwahrscheinlich, es muß ein absichtlicher Eingriff stattgefunden haben“, — „es muß“. Nämlich jener Aristion gehört ja in jenen Kreis kleinasiatischer Alten, denen Harnack das Geschäft zuerkannt hat, im zweiten Jahrhundert der Christenheit das εὐαγγέλιον τετραμόρφον mundgerecht zu machen: was ist da wahrscheinlicher, als daß man in diesem Kreise, aus dem geheimnisvoll das Johannesevangelium hervorgeht, den Markusschluß weggeschnitten hat, um die petrinisch-galiläische Auferstehungstradition zu vertilgen und an ihrer Statt die (pseudo-) johanneische, jerusalemische ins Markusevangelium einzuführen? So wird das Ergebnis, auf das man hinaus will, für das man aber keinen einzigen wirklichen Anhaltspunkt hat, hier im Dunkeln mit einem kühnen Griff aus der Luft heruntergeholt. Sehen wir diesem kühnen Griff genauer auf

1) Indem er nämlich von diesen beiden das Präsens λέγουσιν gebraucht, während er bei den Aposteln das Präteritum εἶπεν anwendet. Vgl. meinen Aufsatz über Harnacks Evangelien-Ansichten, 1898, I dieser Zeitschrift S. 94.

Digitized by Google

die Finger. Daß nicht nur das Lukas- sondern auch das Matthäusevangelium den echten Markusschluß nicht mehr gekannt haben, also bis über die Wende des Jahrhunderts, an der die Verstümmelung des Markus geschehen sein soll, herunterrücken soll, ist noch nicht die größte Ungeheuerlichkeit. Eine Evangelienschrift, in Palästina entstanden und bald nach der Zerstörung Jerusalems für die römische Gemeinde überarbeitet, also in Rom eingebürgert, soll dreißig Jahre später in Ephesus amputiert worden sein mit der Wirkung, daß das abgeschnittene Stück auch im Orient und Occident, überhaupt in der ganzen Christenheit spurlos verschwand? Gab es denn in Ephesus eine kirchliche Indexkommission, ein ökumenisches Obercensurkollegium, dem alle inzwischen entstandenen und weiterhin entstehenden Abschriften des Markusevangeliums eingeschickt werden mußten, um hier amputiert und so approbiert zu werden? Und was für Leute denken sich Harnack und Rohrbach dort in Ephesus mit dieser Evangelienchirurgie beschäftigt? Wer sind im Kreise der Gewährsmänner eines Papias, der an aller apostolischen Autorität ehrerbietig hinaufschaut und die angelegentliche Frage thut *τί Ἀνδρέας, τί Πέτρος . . . . εἶπεν*, die Leute, welche ein mit der Autorität des Petrus ausgestattetes Evangelium verstümmelt haben sollten, um eine petrinische Überlieferung aus der Welt zu schaffen und eine ungeschichtliche an die Stelle zu setzen? Unser Kritiker nimmt es mit dem sittlichen Makel, den seine Vermutung einem Kreise von Apostelschülern anhängt, nicht eben schwer; „die Frage", meint er S. 51, „ob und inwieweit bei dem ganzen Vorgang mit dem Markusschluß aus einer wirklichen oder vermeintlichen besseren Erkenntnis gehandelt worden ist, kann hier füglich aus dem Spiel bleiben". Aber von einer wirklichen besseren Erkenntnis kann ja, da die von den Kleinasiaten bevorzugten Auferstehungsberichte ungeschichtlich sein sollen, keine Rede sein, und woher ohne Grundlage apostolischer Überlieferung auch nur eine vermeintliche hätte kommen sollen, ist nicht abzusehen. Und so läßt sich von der vermuteten Manipulation mit dem Markusschluß der Charakter einer pia fraus nicht wohl abwenden. Aber jene gewissenlosen Evangelienverbesserer wären zugleich so gedankenlos gewesen, nicht zu sehen, daß ihre Vergewaltigung des Markus-

Digitized by Google

evangeliums gar nichts helfe, so lange dieselbe Operation nicht auch am Matthäusevangelium vorgenommen werde. Denn das Matthäusevangelium hatte — einerlei, ob auf Grund des Urmarkus oder anderswoher — dieselbe einseitig galiläische Tradition über das Wiedersehen Jesu mit seinen Jüngern, auf deren Abthuung es den kleinasiatischen Presbytern so sehr angekommen sein soll, und da nun nach Harnacks Auslegung der Papiaszeugnisse diese Presbyteren das Matthäusevangelium ebensogut in Händen hatten wie das Markusevangelium, auch nach allem, was wir wissen, das erstere das bei weitem einflußreichere war, so hätten sie sich ja selber im Licht gestanden, wenn sie ihre Amputationsarbeit nicht auf dasselbe mit ausgedehnt hätten. Ist denn hiernach in dieser Amputationshypothese irgendwelcher Verstand?

Wir könnten es hier mit der Beleuchtung der Rohrbachschen Hypothese genug sein lassen; allein das noch längst nicht erschöpfte Thema „die Auferstehungsberichte" empfiehlt, sie weiter zu verfolgen. Der nächstweitere Schritt ins Abenteuerliche ist der Versuch, den unterdrückten Markusschluß wiederherzustellen. „Haben sich nirgends direkte Spuren von ihm erhalten?" Doch, lautet die Antwort, vor allem im Petrusevangelium und im 21. Kapitel des Johannes, vielleicht auch bei den beiden anderen Synoptikern. Nach dem Petrusevangelium kehren die Jünger — allerdings erst nach Ablauf der Passahwoche — ungetröstet durch irgendwelche Botschaft oder Erscheinung, zu ihrem Fischergewerbe am See Genezareth zurück, wo denn vermutlich — denn hier bricht das Fragment ab — die Fischzuggeschichte Joh. 21 sich anschloß. Warum nun soll diese willkürliche Kombination von Mark. 16, 1—8 und Joh. 21 gerade dem verlorenen Markusschluß entstammen? Ich kann hierfür bei Rohrbach keine anderen Gründe entdecken, als daß beides petrinisch sein soll, der Markusschluß mit zweifelhaftestem, das Petrusevangelium mit erdichtetem Recht. Dem hieraus gezogenen fragwürdigen Schlusse steht freilich eine erhebliche Schwierigkeit im Wege: wie kann denn das nach Harnack zwischen 100 und 130 p. Chr. verfaßte Petrusevangelium einen Markusschluß benutzt haben, den das nach Rohrbach zwischen 70 und 80 verfaßte Matthäusevangelium

Digitized by Google

bereits nicht mehr vorgefunden hätte? Indes für Apokryphenschreiber hat diese Art Kritik eine providentia specialissima, und so lebt Rohrbach des Glaubens, daß während für die gesamte übrige Christenheit der Markusschluß seit einem Menschenalter verloren war, „der Verfasser des Petrusevangeliums an dem Orte, wo er schrieb, auch noch nach 30 Jahren ohne weiteres ein vollständiges Markusevangelium gekannt haben kann“ (S. 49). Difficile est satiram non scribere.

Wir bitten, dieser difficultas auch noch im nächsten Absatz unserer Gegenkritik Rechnung tragen zu dürfen. Die zweite Fundgrube für den verlorenen Markusschluß ist also Joh. 21. Warum? Joh. 21 berichtet die „Restitution des Petrus im Apostelkreise“, und diese Restitution des Petrus hat doch im „petrinischen“ Markusevangelium unmöglich fehlen können. Auch entstammt Joh. 21 demselben kleinasiatischen Kreise, der nach Rohrbachscher Vermutung den Markusschluß kassiert hat: also „wird der Schlußfolgerung schwer auszuweichen sein“, daß derselbe Kreis den von ihm weggeschnittenen Markusschluß dem Johannesevangelium in umgearbeiteter Gestalt — wieder angeklebt hat! „Diese Deduktion“, meint Rohrbach (S. 41), „könnte wohl schon für sich allein genügen.“ „Aber — fährt er fort — es läßt sich unabhängig von ihr noch zeigen, daß Joh. 21 ursprünglich kaum etwas anderes gewesen sein kann als ein Bericht über die erste Erscheinung Jesu vor seinen Jüngern nach seiner Auferstehung.“ Denn — „wie kommen Petrus und seine Gefährten hier eigentlich nach Galiläa an den See“, da doch der jerusalemische Erzähltypus in Joh. 20 alles in Jerusalem fertig werden läßt? Daß Joh. 20, 30 ausdrücklich noch weitere σημεῖα des Auferstandenen bezeugt und Apg. 1 für die Ostererscheinungen einen vierzigtägigen Zeitraum eröffnet; daß in diesen vierzig Tagen reichlich Raum war, um nach der Passahwoche in die galiläische Heimat zurückzukehren und hier weiterer Begegnungen und Weisungen des Herrn gewärtig zu sein; daß wenn Jesus eine Übersiedelung seiner Jünger nach Jerusalem wollte, damit ihre Gemeindestiftung von hier ausginge, sie sich zuvor von ihren galiläischen Verhältnissen endgültig lösen mußten; daß in dieser galiläischen Zwischen- und Wartezeit Petrus sehr wohl zu den alten Netzen

und Boten gegriffen und Jesus seine Freunde bei denselben wie ehedem besucht haben kann, — das alles sind viel zu vulgär apologetische Erwägungen, um einer fortgeschrittenen modernen Kritik in den Sinn zu kommen. Dagegen ein hoch-wissenschaftliches Argument ist es, daß die in Joh. 21 als dritte erzählte Erscheinung Jesu im Jüngerkreise die erste gewesen sein müsse schon darum, weil dies τρίτον τοῦτο so „auffallend" ist; weil es offenbar sagen will: „es war die dritte, d. h. nicht, wie manche glauben und im Markusevangelium fälschlich stand, die erste oder zweite" (S. 51). Zwar hat nun diese zur dritten umgestempelte „erste Erscheinung" mit der in 1 Kor. 15, 5 bezeugten ersten absolut nichts gemein, denn 1 Kor. 15 ist von einer dem Petrus allein gewordenen Erscheinung die Rede, der eine zweite an die Zwölfe erst nachfolgt (εἶτα), und in jene erste einsame Begegnung mit Petrus läßt sich die Scene Joh. 21 absolut nicht verlegen, weil eine Restitution des Petrus im Jüngerkreise ohne Gegenwart anderer Jünger unmöglich ist. Allein das alles macht eine geniale Kritik nicht irre: trotz alledem darf 1 Kor. 15, 5 nicht identisch sein mit Luk. 24, 34 u. 36, womit es stimmt, sondern mit Joh. 21, womit es nicht stimmt. Denn „es ist eben in Joh. 21 die ganze Erzählung mindestens der Form nach vollständig umgegossen" (S. 51), ein Umgießen, aus dem sich die kleinasiatischen Evangelien-Korrektoren offenbar kein Gewissen gemacht haben.

Unbedeutender ist, was Rohrbach zu seiner Wiederherstellung des Markusschlusses aus den beiden anderen Synoptikern beibringt. Daß die Erzählung Luk. 5, 1—11 eine traditionelle Vermischung der Berufungsgeschichte der „Menschenfischer" und der gleichfalls auf reichen apostolischen Berufssegen deutenden Fischzugsgeschichte Joh. 21 ist, darauf habe ich bereits vor fünfundzwanzig Jahren in meinen Beiträgen „zur johanneischen Frage" aufmerksam gemacht. Das gemeinsame Erlebnis der vier Jünger und das besondere des Petrus lassen sich im Lukastext noch deutlich unterscheiden, und das Bußbekenntnis des Petrus, befremdlich in Luk. 5, paßt, wie auch Rohrbach sieht, vortrefflich in die Joh. 21 vorliegende Situation. Nur hat die ganze Erzählung in Luk. 5 mit dem Markusschluß so wenig zu schaffen wie in Joh. 21. — Endlich möchte Rohr-

Digitized by Google

bach, auf Grund der Äußerung eines mittelalterlichen Arabers, „Jesus habe vor seiner Himmelfahrt dem Petrus die Gewalt übergeben“, auch den berühmten Ausspruch Matth. 16, 17—19 („du bist Petrus und auf diesen Felsen“ u. s. w.), für seinen Markusschluß annektieren. Daß der Markusschluß mittelst aller dieser Reunionen einen Umfang und Charakter gewinnt, der mit der sonstigen Art und Weise des zweiten Evangeliums aufs stärkste kontrastiert und anstatt Jesu den Petrus zur Hauptperson im Auferstehungsberichte macht, ist noch das geringste Bedenken gegen diese Evangelien-Korrektur. Wohin kommt unsere Evangelienkritik, wenn die unklare Reminiscenz eines mittelalterlichen Arabers, der mit Gnostikern nicht unbekannt gewesen, ihr mehr wiegt als das klare Zeugnis eines Evangelisten? Der Ausspruch Matth. 16, 17—19 schließt sich an die Frage von Cäsarea Philippi aufs beste an; auch ist es vollkommen psychologisch verständlich, daß Jesus zugleich mit seiner Todesaussicht die Stiftung seiner Gemeinde, den Fortgang seiner Reichssache hinter seinem Tode ins Auge faßt, und so darf dieser Versuch, ob die betreffenden Aussprüche sich nicht auch anderswohin denken ließen, zu den müßigen Einfällen gerechnet werden, an denen der moderne Kriticismus so reich ist.

Es folgt in Rohrbachs Abhandlung endlich eine Durchnahme der wirklich vorhandenen Auferstehungsberichte, aber nur unter dem Gesichtspunkt der zu erhärtenden Hypothese, daß die galiläische Tradition die ursprüngliche, petrinische sei, und die jerusalemische als die spätere und unglaubwürdige kleinasiatische jene zu verdrängen und sich an ihre Stelle zu setzen getrachtet habe. Da ist nun zunächst aus den apokryphischen Evangelien, abgesehen von dem bereits verwerteten Petrusevangelium, für die Hypothese wenig zu holen, denn daß Tatians Diatessaron die Maria Magdalena mit Maria der Mutter des Herrn verwechselt und das galiläische Wiedersehen nach Kapernaum verlegt; daß ein koptisches Apokryphon auch noch die bethanische Maria und Martha hineinwirrt; daß die Acta Pilati den „Berg“, auf dem Jesus nach Matthäus mit den Elfen zusammenkommt — offenbar die alte, dem See Genezareth benachbarte Stätte der Bergpredigt — „Berg Mamilch“ taufen,

Digitized by Google

das thut nichts zur Sache. Dagegen hätten die Eigentümlichkeiten des Hebräerevangeliums unserem Kritiker wohl zu denken geben können. Dies alte judenchristliche Evangelium hatte doch gewiß nichts gegen Petrus und petrinische Tradition einzuwenden und war durch seine Zugrundelegung des Matthäus erst recht auf einen galiläischen Schauplatz der Auferstehungserscheinungen hingewiesen. Nichtsdestoweniger läßt es Jesum sofort nach seinem Verlassen des Grabes, also offenbar in Jerusalem, seinem Bruder Jakobus erscheinen, und dann, „als er zu denen um Petrus kommt", eben das sagen und thun, was wir Luk. 24, 39 vom Osterabend lesen. War denn auch das Hebräerevangelium von den antipetrinischen und antigaliläischen Tendenzen der Kleinasiaten angesteckt?

Wir kommen zum Matthäusevangelium, dem ältesten unter den kanonischen; Rohrbach setzt es zwischen die Jahre 70 und 80, aber Stellen wie 5, 24; 10, 23; 24, 15—29 führen bis vor die Zerstörung Jerusalems hinauf. Es begnügt sich inbetreff des Wiedersehens Jesu mit den Jüngern mit dem galiläischen Bericht des Urevangelisten, aber vorher hat es eine Erscheinung des Auferstandenen vor den beiden Marien, in Jerusalem, am dritten Tag (V. 8. 9). Rohrbach bemüht sich nach Kräften, diese Erzählung als einen späteren Einschub zu entwerten, aber mit welchem Recht? Sie fehlt in keiner Handschrift, und sie entspricht ganz der Art und Weise des Evangelisten, Zuthaten aus mündlicher Tradition in die Erzählung des Urevangeliums einzufügen. Rohrbach betont, daß der Auftrag Jesu an die beiden Frauen gegen die vorhergegangene Engelsbotschaft gar nichts Neues enthalte; als ob die persönliche Erscheinung und Ansprache Jesu nicht des Neuen genug wäre! Offenbar liegt der Erzählung der Joh. 20, 11—18 berichtete Vorgang zu Grunde, an welchen das Umfassen der Füße und das „Saget meinen Brüdern" geradezu wörtlich erinnert; und doch stammt sie nicht von dort, — sie stammt aus mündlicher Überlieferung, daher sie auch ungenau auf den ersten Grabesgang der Maria Magdalena (anstatt auf deren zweiten Besuch am Grabe) verlegt und infolge dieser Ungenauigkeit auf die andere Maria mit ausgedehnt ist. Da haben wir also, unabhängig von der kleinasiatischen Tradition, welche das Erlebnis Joh. 20, 11. Mark.

Digitized by Google

16, 9 auf die Magdalena beschränkt, im ältesten Evangelium das Zeugnis einer Erscheinung Jesu in Jerusalem und am dritten Tag.

Das Lukasevangelium behandelt Rohrbach mit entschiedener Ungunst und Flüchtigkeit, — natürlich, es ist ja das Evangelium, das am entschiedensten auf die jerusalemische Seite tritt. Es soll möglicherweise selbst bis über die Grenze des Jahrhunderts hinuntergerückt werden, — das ist Tendenzkritik. Das Evangelium setzt zwar die Zerstörung Jerusalems voraus, erwartet aber die Parusie noch innerhalb der *γενεὰ αὐτή* (21, 32); seine Fortsetzung, die Apostelgeschichte, kennt noch nicht einmal die trinitarische Taufformel des Matthäus, sondern nur die einfache Taufe auf den Namen Jesu; man kann diese Schriften kaum später ansetzen als unseren vorliegenden Markus, in das Jahrzehnt zwischen 70 und 80. Daß sie von dem kleinasiatischen Ältestenkreise beeinflußt wären, dafür spricht keine Spur; es ist nur ein Gewaltstreich, wenn Rohrbach dieselben in den *ἀπ᾽ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου* Luk. 1, 1 erkennen will, — die „Augenzeugen und Erstlingszeugen des Wortes“ sind die Apostel in Jerusalem, und auf Jerusalem weisen auch die Erkundigungen des Mannes, welcher die Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea geteilt hat. Nun erzählt derselbe drei jerusalemische Erscheinungen des Auferstandenen: eine an die beiden Emmauswanderer, eine — in deren Geschichte verflochtene — an Simon Petrus (V. 34), und eine darauf folgende an die Elfe. Hier ist begreiflicherweise die an Petrus unserem Kritiker besonders unbequem, weil sie das von ihm auf einen späteren Termin nach Galiläa verlegte *ὅτι ὤφθη Κηφᾷ* 1 Kor. 15, 5 ausdrücklich nach Jerusalem auf den dritten Tag verlegt. Er sucht daher auch dies *ὤφθη Σίμωνι* als einen Einschub zu verdächtigen, indem er eine solche gläubige Mitteilung der Elfe im Widerspruch findet mit ihren gleich darauf berichteten Zweifeln, als Jesus in ihrer eignen Mitte erscheint. Wir lassen dahingestellt, ob dieser Widerspruch nicht auszugleichen wäre, da die Jünger natürlich nicht an der Erscheinung Jesu zweifeln, sondern nur an der Leibhaftigkeit derselben, und ein Schwanken zwischen Glauben und Zweifel dieser gegenüber wohlbegreiflich ist. Aber wenn hier ein Widerspruch stattfindet, so macht er nicht den Abschnitt von den Emmausjüngern unsicher, sondern die folgende

Digitized by Google

Osterabendgeschichte. Diese Osterabendgeschichte, welche in Einem Atemzug bis zum Endabschied Jesu in Bethanien fortgeht, ist ein offenbar ungenaues, aus mündlicher Überlieferung stammendes Summarium verschiedenartiger Momente, für welche Lukas Apostelgesch. 1 berichtigend einen vierzigtägigen Zeitraum eröffnet, und der in dies Summarium eingewobene Zug von einem hartnäckigen Zweifel im Jüngerkreise, der nur durch ein Betastenlassen der Wundenmale überwunden wird, dürfte nichts anderes sein als die in ungenauer Reminiscenz verallgemeinerte Thomasgeschichte, die auch bei Matth. 28, 17 in dem *οἱ δὲ ἐδίστασαν* nachklingt. Dagegen die Erzählung von den Emmauswanderern, die sich in ihrer klaren und geschlossenen Darstellung von dem Folgenden fühlbar abhebt, dürfte eine der ältesten schriftlichen Aufzeichnungen sein, bei der ein fast zufälliges Hineingeraten eines aus mündlicher Tradition stammenden Elementes, wie Rohrbach es hier annimmt, schwer denkbar ist.

Was endlich das Johannesevangelium angeht, so leuchtet ein, daß wenn dasselbe ein apostolisches Werk ist, ebendamit alle Anzweifelung der jerusalemischen Erscheinungen dahinfällt. Rohrbach bekennt, daß er über das Johannesevangelium noch nicht im Reinen sei, und das ist ihm als einem jungen Theologen gewiß nicht übel zu nehmen. Aber wenn er über einen Hauptzeugen noch nicht im Reinen ist, dann sollte er auch nicht über „die Auferstehungsberichte" absprechend schreiben, noch weniger an den Schluß seiner Abhandlung den Satz stellen: „Das ganze Bild der Entwickelung, das ich zu geben versucht habe, setzt voraus, daß das vierte Evangelium zum mindesten in der Auferstehungsgeschichte nichts mit Johannes oder überhaupt mit einem Autor zu thun hat, der auch nur eine Ahnung davon besaß, wie die Dinge wirklich gewesen waren." Der wirkliche Befund des Evangeliums steht mit diesem waghalsigen Urteil im schärfsten Kontrast. Denn mit überlegener Klarheit löst dasselbe die formalen Widersprüche auf, welche eine sorglos vervielfältigte Tradition in den sekundären Berichten ausgebildet hat. Schließt sich die Erzählung Matth. 28, 8—9 und der Doppelbericht des Lukas (24, 1—10 und 22—24) über das Erlebnis der Frauen formell aus, indem nach jener die Frauen Jesum gesehen hätten, nach diesem nicht, so schlichtet sich der Streit

Digitized by Google

durch Joh. 20, 11—18, wonach Magdalena allein und zwar erst bei einem zweiten Aufenthalt am Grabe die auch Mark. 16, 9 bezeugte Erscheinung des Herrn gehabt hat. Will sich das Nebeneinander von Jubel und Zweifel in Luk. 24, 37—43 und ebenso in Matth. 28, 17 (ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν) nicht reimen, so klärt uns Johannes auf, indem er den Huldigungsjubel dem Jüngerkreise, den hartnäckigen Zweifel dem Thomas zuteilt. Erscheint die Matthäusdarstellung mit ihrem nur galiläischen, und die Lukasdarstellung mit ihrem nur jerusalemischen Wiedererscheinen im Jüngerkreise in unheilbarem Widerspruch, so verwandelt das vierte Evangelium dieses Entweder-Oder in ein Sowohl-als-auch, und läßt uns die beiden widerstreitenden Berichte als ungenaue Summarien erkennen, das eine vom galiläischen, das andere vom jerusalemischen Traditionsstandpunkt einseitig zusammengefaßt. Denn wenn auch die galiläische Johanneserzählung Kap. 21 nicht aus der Feder des Evangelisten stammt (vgl. V. 24), so doch ohne Zweifel aus seiner mündlichen Mitteilung, und auch in seiner Schrift selbst hat er (20. 30), wie schon erwähnt, die Thatsache weit mehrerer solcher Erscheinungen bezeugt, also für die Scene des 21. Kapitels freien Raum gelassen. Wer anders als ein überlebender Zeuge ersten Ranges, ein Augenzeuge aus dem Apostelkreise, soll am Ende des Jahrhunderts imstande gewesen sein, eine bereits zersplitterte und verworrene Erinnerung in dieser Weise zurechtzulegen? Oder soll es die hohe schriftstellerische Kunst eines dichtenden kleinasiatischen Presbyters gewesen sein, die das fertig gebracht hat? Aber dann hätte dieser evangelistische Romandichter nach dem einfachsten Gebote der Klugheit auf die Bestätigung und Ausmalung derjenigen Scenen sich beschränken müssen, welche die Aristionperikope darbot: daß er von den drei Scenen des Aristion die zweite übergeht, die dritte in zwei, drei verschiedene auseinandergehen läßt, zeigt am besten, daß er kein Vertreter einer kleinasiatischen Tradition, sondern ein aus eignem Erlebnis zeugender Mann ist. Und offenbar hat er nur Selbsterlebtes — auch in das Erlebnis der Magdalena ist er persönlich so verflochten, daß nur er es klarstellen konnte — mitteilen wollen; ebendarum besteht auch kein Widerspruch zwischen ihm und Paulus 1 Kor. 15,

Digitized by Google

vielmehr schließt die Bemerkung Joh. 20, 30 hier jeden Widerspruch aus.

D. Rohrbach summiert auf S. 62 seine vermeintlichen kritischen Ergebnisse in folgender Weise: „1. Über die Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung hat es eine bestimmte, im letzten Grunde direkt auf Petrus zurückgehende Überlieferung mit dem öfters dargelegten Inhalte (am dritten Tag offengefundenes Grab, aber Erscheinungen erst in Galiläa) gegeben. Diese Überlieferung ist in dem verlorenen Markusschluß historisch enthalten gewesen; kerygmatisch gefaßt, tritt sie noch in 1 Kor. 15 zu Tage. 2. Diese petrinische Überlieferung hat sich nicht behaupten können; vielmehr ist eine ganz andere Tradition über die Auferstehungserscheinungen herrschend geworden. Dieselbe beruht für uns auf einer Gruppe kleinasiatischer Zeugen aus der letzten Zeit des ersten Jahrhunderts. Die direkte Folge des Zusammenstoßes der beiden Überlieferungsgruppen ist das Schicksal, welches der ursprüngliche Markusschluß erlitten hat." — Auch wir dürfen summieren, daß von allen diesen Aufstellungen sich uns nicht eine bewährt hat. Weder wies 1 Kor. 15, 5 nach Galiläa, noch verriet der Auferstehungsbericht des Markus einen petrinischen Ursprung. Die absichtliche Beseitigung des Markusschlusses ergab sich uns als ein undenkbares Märchen und seine versuchte Wiederentdeckung als eine willkürliche und widerspruchsvolle Phantasie. Der angebliche petrinisch-kleinasiatische Gegensatz führte sich uns zurück auf die Zweiheit einer galiläischen und einer jerusalemischen Tradition, und diese Zweiheit löste im Matthäus- wie im Johannesevangelium sich in ein Sowohl-als-auch auf, wie es auch aus der paulinischen Aufzählung 1 Kor. 15 zu vermuten ist[1]). — Wir haben diesem Ergebnis unsrer Prüfung

1) Denn das *ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα* gehört nach Luk. 24, 34. 36 nach Jerusalem und das *τοῖς ἀποστόλοις πᾶσι* = Apg. 1, 4 f. wahrscheinlich ebenso; dagegen die Erscheinung vor den 500 und vor Jakobus wird natürlicherweise nach Galiläa zu denken sein, da Jesus außerhalb der Festwoche in Jerusalem keine 500 Anhänger hatte und innerhalb der Kreuzigungswoche eine solche Versammlung unmöglich gewesen wäre, Jakobus aber in Galiläa seine Heimat hatte.

Digitized by Google

noch zwei Fragen hinzuzufügen. 1. Nach Rohrbach ist es die Tendenz der Kleinasiaten gewesen, die petrinisch-galiläische Tradition, wie sie im Markusschlusse niedergelegt war, aus der Welt zu schaffen. Wie reimt sich denn damit, daß dieselben Leute dann das galiläisch-petrinische Erlebnis im Anhangskapitel des Johannesevangeliums, wenn auch in „umgegossener" Form, reproduziert haben sollen? Gab es unter Voraussetzung jener Tendenz ein sinnloseres Verfahren, als das abgeschnittene Stück des Markus ihrem Lieblingsevangelium hinten wieder anzuhängen? Man antworte nicht, die Erzählung habe sich aus dem Gedächtnis der Christenheit nicht wieder auslöschen lassen, man habe sich begnügen müssen, sie von der ersten Stelle an die dritte zu rücken; denn nach derselben Hypothese hatte man sie ja bei der Verstümmelung des Markus einfach unterdrückt, ohne sie in dem Aristionstück wieder aufleben zu lassen. 2. Wenn das Aristionstück eingeführt ward, um die galiläische Auferstehungsgeschichte in eine jerusalemische zu verwandeln, warum prägt es diese Tendenz nicht aus? Es erwähnt zwar V. 9 den dritten Tag, und man kann sich alles, was darauf folgt, nach Jerusalem und auf den dritten Tag denken, aber wir thun das doch nur darum, weil wir die parallelen Erzählungen des Lukas und des Johannes vor Augen haben, welche den ersten Lesern des Aristionstückes noch nicht vor Augen gestanden haben sollen; an und für sich läßt sich die mit dem unbestimmten μετὰ ταῦτα und ὕστερον zugefügte zweite und dritte Erzählung ebensogut nach Galiläa denken, zumal wenn man sich an Matth. 28, 16—20 erinnert. Giebt es einen deutlicheren Beweis für das Nichtvorhandensein der hier aufgedrängten Tendenz? —

Weiterhin unternimmt es D. Rohrbach seine kritischen Ergebnisse durch eine Entwicklungsgeschichte der uns vorliegenden Auferstehungsberichte zu ergänzen. Als „anerkannten Ausgangspunkt" derselben nimmt er die völlige Desperation der Jünger nach Jesu Gefangennahme und Kreuzigung, ihr völliges Irrewerden an allem Glauben an ihn, — „an die Möglichkeit einer Auferstehung dachte weder Freund noch Feind", und so sind die Jünger in hoffnungsloser Verzweiflung nach Galiläa zurückgekehrt. Aber die zweite christliche Generation vermochte sich die Apostel, die weltüberwinden-

den Glaubenshelden, in einer solchen Gemütsverfassung nicht mehr zu denken; überhaupt verschwand die Erinnerung an die galiläische Zwischenzeit zwischen Karfreitag und Pfingsten, und die Auferstehungserscheinungen rückten unwillkürlich nach Jerusalem und auf den dritten Tag vor. Dazu kam das Bedürfnis, sich die Auferstehung Jesu recht gewiß zu machen, indem man sie immer sinnenfälliger dachte. Die ursprünglichen Erzählungen gaben eine geisterhafte Vorstellung, aber man verlangte nach einem Auferstandenen, mit dem die Jünger „gegessen und getrunken“, und so bildeten sich jene Vorstellungen von einem hartnäckigen Zweifel im Jüngerkreise, der durch die stärksten Proben von Leibhaftigkeit habe überwunden werden müssen. — Wir könnten diese „Entstehungsgeschichte“ unsrer Auferstehungsberichte auf sich beruhen lassen, da unsre bisherige Untersuchung ihr alle ihre Wurzeln abgeschnitten, alle ihre Voraussetzungen als hinfällig erwiesen hat; aber um der Sache willen mag ein Übriges geschehen, indem wir auch sie auf die kritische Wagschale legen.

Zunächst, was den „anerkannten“ Ausgangspunkt dieser „Entwicklungsgeschichte“ angeht, wer hat denn eine völlige Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit der Jünger als ausgemachte Thatsache anerkannt? Anerkannt oder nicht, — sie ist eine geschichtswidrige Vorstellung. Ich rede nicht von dem ersten besinnungslosen Schrecken, der die Jünger ergriffen haben wird, sondern von ihrer Gemütsverfassung, nachdem sie — wie Petrus nach seinem Falle — sich selbst wiedergefunden hatten und zur Besinnung gekommen waren. Da konnte keine absolute Hoffnungslosigkeit in ihnen herrschen, denn dazu hätten alle jene Weissagungsworte in ihnen ausgelöscht sein müssen, in denen Jesus sie auf seinen Tod vorbereitet und ihnen jenseits des anscheinenden schmachvollen Unterganges ein lichtes Ufer des Sieges und der triumphierenden Wiederkehr gezeigt hatte, — Weissagungsworte, welche darum unmöglich unecht, erdichtet sein können, weil Jesus ohne diese Siegeszuversicht an seiner ganzen Sendung irre geworden sein müßte und dem Tode gar nicht so hätte entgegengehen können, wie er ihm entgegengegangen ist. Mochten diese Weissagungsworte ihnen noch so dunkel geblieben sein, mochte der unmittelbare Eindruck des Entsetzlichen noch so

groß, die Durchkreuzung ihres anerzogenen Messiasprogrammes noch so verwirrend sein, mochte das Wort „Auferstehung" gar nicht einmal wörtlich gefallen sein, gerade mitten in der tiefsten Trauer und Verwirrung mußten jene Trostesworte Jesu in ihnen aufleben, wenn auch nicht als ein klares Licht der Erkenntnis, so doch als ein Schimmer der Zuversicht, daß das Werk Gottes durch Jesum unmöglich mit seiner Kreuzigung zu Ende sein könne. Kurz, die Jünger mußten nach allem, was wir wissen, geradeso gestimmt sein, wie die Erzählung von den Emmauswanderern es schildert: verwirrt, niedergeschlagen, mit Zweifeln ringend, aber keineswegs verzweifelnd, sondern von Tag zu Tage gespannt auf ein Ereignis, das ihre Zweifel löste, das ihren erschütterten, aber nicht vernichteten Glauben an Jesus dennoch rechtfertigte. Ist das aber die nicht nur historisch bezeugte, sondern auch psychologisch allein natürliche Gemütsverfassung der Jünger gewesen, dann hatte die zweite christliche Generation keinerlei Anlaß, sie ihnen erst anzudichten. Und sie hat sie ihnen auch nicht angedichtet, vielmehr beweist die bei Lukas vorliegende ungenaue Verallgemeinerung des Thomaszweifels und die in dem Aristionstück geradezu dominierende Betonung ihres Unglaubens an eine leibhaftige Auferstehung, daß die „zweite Generation" die Gemütsverfassung der Jünger eher unter- als überschätzt hat.

Das zweite Motiv einer Umbildung der Auferstehungserinnerungen soll das Begehren gewesen sein, sich die Auferstehung immer handgreiflicher vorzustellen. Ohne Zweifel betreten wir mit der Erörterung der Leiblichkeit des Auferstandenen ein dunkles, geheimnisvolles Gebiet. Das Zwielicht zwischen Sinnenfälligkeit und Übernatürlichkeit, in dem er erscheint, konnte und mußte widersprechende Vorstellungen erzeugen, und die unwillkürliche Tendenz, Übernatürliches sich handgreiflicher vorzustellen, als es ursprünglich erschienen sein mag, zeigt sich in den Evangelien auch sonst, z. B. in dem Taufbericht des Lukas und in der Verklärungsgeschichte. So dürfte das von Lukas 24, 42. 43 erzählte Mitessen Jesu am Osterabend ein naiver Irrtum der Tradition sein. Ohne Zweifel hat Jesus, der schon am Abschiedsabend das Wort sprach: hinfort werde ich nicht mehr mit euch von dieser Frucht des Weinstocks trinken,

Digitized by Google

als Auferstandener irdische Speise und Trank nicht mehr berührt, aber er hat wiederholt die Seinen gastlich um sich versammelt, ihnen das Brot gebrochen und gesegnet, wie in Emmaus oder am See Genezareth, nur daß dabei kein Mitessen behauptet wird; wie leicht konnte sich daraus die irrige Tradition bei Lukas, die nichts anderes zu sein scheint als eine ungenaue Erinnerung an das Fischmahl am See Genezareth, entwickeln. Dagegen fehlt für das, worauf es Rohrbach ankommt, für eine Tendenz fortschreitender Versinnlichung jede Spur. Die anscheinend einander aufhebenden Züge der Leibhaftigkeit und der Geisterhaftigkeit gehen gleichmäßig durch alle Berichte hindurch. Die Füße Jesu sind im ältesten Evangelium, Matth. 28, 9, so tastbar wie im jüngsten seine Hände und seine Seite (Joh. 20). Die Geisterhaftigkeit seiner Erscheinung aber, die anfängliche Unerkennbarkeit, das Erscheinen bei verschlossenen Thüren, das rätselhafte Verschwinden — lauter Gegenteile einer Versinnlichungstendenz — treten in den jüngsten Evangelien, bei Lukas und Johannes, geradezu am stärksten hervor.

Endlich drängt sich dieser angeblichen Entstehungsgeschichte der jerusalemischen Berichte gegenüber eine Frage, die wir schon oben bei der behaupteten Vertilgung und Ersetzung des Markusschlusses aufzuwerfen fanden, noch stärker hervor, die Frage der sittlichen und geschichtlichen Denkbarkeit. Wie denkt sich unser Kritiker die Entstehung ganz neuer Erzählungen? Es ist wohl denkbar, daß gegebene Vorstellungen sich unwillkürlich verdichten, vergröbern, vorhandene Überlieferungen unwillkürlich ausgemalt werden; aber daß ganz neue Vorgänge sich unwillkürlich erzeugen, Phantasiebilder unschuldigerweise als verbürgte Thatsachen in Umlauf gesetzt werden, das ist nicht denkbar. Also wie denkt sich D. Rohrbach die Erzeugung der Magdalenenscene Joh. 20, 11—18; Mark. 16, 9; Matth. 28, 8. 9, oder der Thomasgeschichte Joh. 20, 24—29, wenn dieselben doch der ursprünglichen, glaubwürdigen Überlieferung nicht angehören sollen? Wie denkt er sich die Erzeugung derselben in einem Kreise, der nach glaubwürdiger Nachricht einen Apostel und Augenzeugen in seiner Mitte gehabt hat bis in die Zeiten Trajans, der einen Aristion und Johannes Presbyteros, die *μαθηταὶ τοῦ κυρίου*, die unmittelbaren Apostelschüler, zu Führern gehabt hat?

Digitized by Google

Sind diese kleinasiatischen Alten gegen Ende des Jahrhunderts, die wie Papias von heiliger Überlieferung lebten, zugleich Legendendichter gewesen, die sich die Thatsachen, welche ihr einziger Trost im Leben und im Sterben waren, selber zurecht gemacht haben? Oder wer ist der Mann in diesem Kreise, der „ohne von dem, wie die Dinge wirklich gewesen sind, auch nur eine Ahnung zu haben" (S. 94), dieselben der Christenheit so zu beschreiben gewagt hat, wie wir sie im vierten Evangelium lesen? — Aber gesetzt, es hätte in Kleinasien um die Wende des Jahrhunderts einen so seltsamen Kreis frommer Fabulierer gegeben, — war denn Ephesus der einzige oder auch nur der maßgebende Herd der Tradition? Gab es denn nicht einen weit älteren und maßgebenderen, die Stätte der Urgemeinde, an der die Auferstehungsbotschaft ihre Heimat hatte, um von ihr aus in alle Welt und schon lange vor der Zerstörung Jerusalems bis nach Rom zu gehen? Und haben wir nicht noch Überlieferungen, welche mit allen Fingern auf diesen älteren und ältesten Herd weisen und das Gegenteil der Rohrbachschen „Entwicklungsgeschichte" bezeugen? Unser Kritiker ist in eigentümlicher Weise an der Lukaserzählung von den Emmauswanderern vorbeigeglitten; er bemerkt über sie S. 85 nur, sie sei „eine spezielle Abweichung von der kleinasiatischen Tradition, über die sich sonst nichts sagen lasse". Wirklich nichts? Also aus Kleinasien stammt sie nicht, nur daß nach Mark. 16, 12. 13 Aristion dort sie schon gekannt hat. So wird sie aus Jerusalem stammen, in dessen Nähe der in der weiten Welt kaum gekannte Flecken Emmaus liegt. Da sie durch die Geschlossenheit ihrer Form, durch die Anschaulichkeit ihrer Darstellung sich im Lukasevangelium fast beispiellos hervorhebt, die Stimmung der Jünger und ihre halb prophetische, halb messianische Vorstellung von Jesu so unerfindbar spiegelt, auch in dem Namen Kleophas eine sonst unbekannte Person einführt, so wird sie auf eine uralte Aufzeichnung (Luk. 1, 1) zurückzuführen sein, und — wenn man einmal die johanneische Frage dahingestellt sein läßt — unter allen Berichten die höchste Glaubwürdigkeit beanspruchen dürfen. In diese Glaubwürdigkeit aber nimmt sie nahezu die ganze Ostergeschichte, wie sie anderweitig bezeugt ist, mit auf: den Grabesgang der Frauen, die Herbeirufung einiger Jünger

Digitized by Google

(Joh. 20, 1—10), das ὤφθη Σίμωνι, εἶτα τοῖς δώδεκα. Oder, wenn das alles nicht glaubwürdig sein soll, — wie denkt sich Rohrbach diese Erzählung ohne thatsächliche Grundlage entstanden? Ich meine doch, daß er verpflichtet war, uns etwas darüber zu sagen. —

Wir sehen, nicht urchristliche Tendenzdichtung hat die Auferstehungsgeschichte an das am dritten Tage offengefundene Grab möglichst nahe herangerückt, sondern moderne Tendenzkritik bemüht sich, sie von diesem Grabe möglichst weit wegzurücken. Und doch kommt der Kritiker an diesem Grabe nicht vorbei. Er braucht dasselbe ja, um durch die Kombination der beiden Thatsachen, daß die Frauen das Grab am dritten Morgen offen und leer gefunden, und daß die Jünger hernach in Galiläa Christuserscheinungen gehabt, den urchristlichen Glauben an eine Auferstehung Jesu aus dem Grabe zu erklären. Und so giebt er sich die beste Mühe, um nachzuweisen, daß das offen und leer gefundene Grab die sicherste Thatsache der ganzen Auferstehungsgeschichte sei und daß auch die Juden nicht in der Lage gewesen seien, dieselbe zu bestreiten. Wir haben gegen diesen Nachweis nichts einzuwenden, als daß er nicht so stringent ist, wie er sein könnte. Wäre nämlich, wie Rohrbach meint, die Grabeswächtergeschichte weiter nichts als eine von den Christen aus den Fingern gesogene Ausflucht, um die Nachrede des Leichendiebstahls abzuwehren, dann hätten sich die Juden diese Ausflucht gewiß nicht „gefallen lassen" (S. 81). Gewiß ist die Grabeswächtergeschichte eine ungenaue Sage, indem die Hohenpriester schwerlich von einer Auferstehungsweissagung Jesu wissen und römische Soldaten mit einem Trinkgeld bewegen konnten, sich selbst fälschlich anzuklagen. Wohl aber konnte die in ihren Augen übereilt von Pilatus zugegebene Kreuzesabnahme ohne crurifragium sie an etwaige Versuche einer natürlichen Wiederbelebung denken lassen und sie bewegen, das Grab in den nächsten Nächten bewachen zu lassen, wenn auch nicht durch römische Soldaten, so doch — wofür Rohrbach ja eine Spur beibringt — durch ihre eigene Dienerschaft. Aber wie dem auch sei, — das Grab ist am dritten Morgen offen und leer gefunden worden, das steht fest. Wer hat es aufgethan?

Digitized by Google

Doch nicht die Jünger, um den Leichnam zu stehlen; denn daß sie mit einem solchen Betrug unmöglich ihren forthinigen weltüberwindenden Glauben hätten verbinden können, hat schon Strauß eingesehen. Oder die feindseligen Juden? Aber die haben ja, wie Rohrbach ausführt, der bald sich erhebenden Auferstehungsbotschaft nichts entgegenzusetzen gehabt als das Märchen vom Leichendiebstahl der Jünger, während sie mit dem Nachweis, daß sie selbst die Leiche entfernt, die ganze Auferstehungspredigt hätten totschlagen können. Oder sollen wir annehmen, wie Maria Magdalena es sich im ersten Augenblick denkt, Leute des Joseph von Arimathia hätten den Leichnam an eine andere Stätte verbracht? Aber da würde sich ja, zumal bei der Befreundung des Gartenbesitzers mit den Jüngern, das Rätsel sehr bald natürlich aufgelöst haben, nicht zugunsten des Auferstehungsglaubens. Der Christenglaube hat eine Antwort auf die Frage: wer hat den Stein weggerückt; die Kritik hat keine. Gleichwohl soll es ein Trugschluß der Jünger gewesen sein, ihre nachmaligen Christuserscheinungen mit dem offenen Grabe in Verbindung zu bringen. Glückseliger, welterrettender Trugschluß, denn wenn die Jünger „eine Ahnung davon gehabt hätten, wie die Dinge wirklich gewesen", so wäre niemals ein Jubel durch die Welt gegangen: „Gelobt sei Gott, der uns wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten."

Auf die Frage: wer hat das Grab aufgethan? antwortet das Neue Testament und der christliche Glaube: die Macht Gottes, kraft welcher der vollendete Geist Jesu seinen frischgetöteten Leib, der die Verwesung nicht gesehen, neu zu beseelen und zum Organ eines höheren Daseins umzubilden vermochte. Und diese Antwort löst nicht nur das Rätsel des offenen Grabes, sie löst auch alle Schwierigkeiten der Berichte, sie allein. Warum soll nun diese Lösung der Schrift und des Glaubens nicht wahr sein? Weil solch ein Wunder außerhalb jeder Analogie unsrer historischen Erfahrung liegt, wird unser Kritiker sagen (vgl. S. 86). Aber ich denke, was außerhalb aller Analogie unsrer Erfahrung liegt, das können wir aus Gründen dieser Erfahrung ebensowenig verneinen als bejahen; darüber müssen wir dem religiösen Glauben, dessen Gebiet

Digitized by

gerade das überempirische ist (Hebr. 11, 1) das Urteil überlassen; aber verneinend darüber absprechen heißt das Recht und Reich des Glaubens prinzipiell verneinen. Woher nimmt denn unser Kritiker das Recht, von dem Verfasser des vierten Evangeliums zu sagen, er könne keine Ahnung davon gehabt haben, wie die Dinge bei Jesu Auferstehung wirklich gewesen sind. Weiß er denn, wie sie wirklich gewesen sind?

Er meint es allerdings einigermaßen zu wissen. Man hat sich, sagt er uns, die Erscheinungen Jesu vor Petrus, den Elfen u. s. w. laut 1 Kor. 15 gleichartig mit der Christophanie des Paulus, die Christophanie des Paulus aber nach der Analyse Holtzmanns (Neutest. Theologie II, S. 56) zu denken. Nach dieser Analyse war das von Paulus geschaute Christusbild zusammengewoben aus der ihm nicht unbekannten geschichtlichen Gestalt Jesu und der ihm eignenden theologischen Vorstellung des Himmelsmenschen, und es entstand ihm „im Dunkel vor der Schwelle des Bewußtseins", d. h. wenn wir recht verstehen, es war eine aus Elementen der paulinischen Subjektivität sich erzeugende Vision, und das wären dann die Christuserscheinungen der älteren Jünger auch gewesen. Das ist nichts gerade Neues, wohl aber etwas historisch und psychologisch Unmögliches. Es ist allerdings auf der theologischen Linken Mode geworden, das Erlebnis des Paulus in einem Atemzuge zum Ausgangspunkt zu nehmen und es auf den Kopf zu stellen: er stellt sein Erlebnis als das letzte in seiner Art (ἔσχατον) mit denen der älteren Apostel in eine Reihe, um es unter seinen nicht zweifelhaften Begriff leibhaftiger Auferweckung zu fassen, und die moderne Theologie oktroyiert ihm dafür den Begriff einer bloßen ὀπτασία κυρίου, wie er deren auch nachher erlebt hat (2 Kor. 12, 1 f.) und von denen er sein Bekehrungserlebnis mit jenem ἔσχατον πάντων ausdrücklich unterscheidet. Aber sie schafft mit diesem Quid pro quo die Thatsache nicht aus der Welt, daß die biblischen Männer von den Pentateuchisten an bis zum Apostel Paulus alle zwischen einem In-Gesichten-Schauen und einem Schauen von Angesicht zu Angesicht, einem ὅραμα und einem ἀληθῶς γενόμενον, wie es ihnen die Auferstehung Jesu war, unterschieden haben (4 Mos. 12, 6—8. Apg. 12, 9. 1 Kor. 13, 12), ja daß sie vermöge ihrer ganzen Welt-

Digitized by Google

anschauung außer stande waren, die visionäre Erscheinung einer Person als ein leibhaftiges Hervorgegangensein derselben aus dem Grabe zu deuten. Die Thatsache dieser Unterscheidung spielt selbst in unsere Auferstehungsberichte hinein: die Jünger meinen Luk. 24, 37 f. „einen Geist zu sehen", eine unkörperliche Erscheinung zu haben, und müssen erst überzeugt werden, daß sie einen Leibhaftigen vor sich sehen; Thomas hält seine Freunde nicht für Lügner, wenn sie ihm sagen: Wir haben den Herrn gesehen; aber er will versichert sein, daß es sich nicht um eine Vision handelt, sondern um sinnenfällige Realität, — Erzählungen, welche selbst wenn sie unhistorisch wären, beweisen würden, wie sehr der neutestamentlichen Denkart die ὀπτασία eines Verstorbenen und sein leibhaftig aus dem Grabe Hervorgehen zweierlei war. Eben hier zeigt sich, daß der Zweifel und Unglaube, der nach allen Berichten dem Auferstandenen im Jüngerkreise entgegentritt, weit entfernt eine Tendenzerdichtung zu sein, vielmehr ein echt historischer, psychologisch begründeter Zug ist: die Erscheinung eines abgeschiedenen Geistes, wie des Mose und Elia in der Verklärungsgeschichte, welche ausdrücklich ein ὅραμα heißt, wäre ihrer realistischen Auffassung der Vision nichts Unglaubliches; aber daß ein Toter auferstanden sein sollte in verklärtem Leibe, vor dem jüngsten Tage, an den ihr jüdischer Glaube die Totenerweckung im Zusammenhang mit der Palingenesie der ganzen Schöpfung festkettete, das war ihnen etwas so Unerhörtes, daß nur die zwingendsten Überführungen es ihnen gewiß machen konnten. — Aber ich will hier nicht wiederholen, was ich längst ausführlicher dargelegt habe, als es hier geschehen kann. Ich habe vor Jahren in meinem Schriftwechsel mit Holsten diese Dinge aufs eingehendste erörtert und den Beweis, daß aus Visionen der christliche Glaube an die Auferstehung Jesu unmöglich entstanden sein kann, ich darf wohl sagen mathematisch erbracht [1]. Es ist mir nicht bekannt geworden, daß diese meine Nachweise irgendwo ernstlich geprüft und widerlegt worden wären; um so einmütiger war die liberale Theologie in der Ignorierung

1) Vgl. meine Abhandlung „Die Visionshypothese in ihrer neuesten Begründung", Stud. u. Krit. 1870. I. u. II.

Digitized by

derselben. Ich darf wirklich fragen, ob es ein Zeichen fortgeschrittener Wissenschaftlichkeit ist, unter Totschweigung ernster Gegengründe immer wieder auf die alte Ausflucht der Visionshypothese zurückzukommen.

Das Neue bei Rohrbach ist nur dies, daß er seine visionäre Verneinung der neutestamentlichen Auferstehungsbotschaft für deren gläubige Bejahung hält. Er schließt seine Abhandlung mit der Versicherung, es habe für ihn sein Bewenden bei dem Worte *εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν.* Es hat ihm nicht gefallen, uns das Rätsel dieses Schlusses d i e s e r Abhandlung zu lösen und uns zu sagen, „was es jenseits aller Berichte mit der Auferstehung selbst ist". Aber vielleicht verrät folgender Satz auf S. 91 die Lösung: „Ist es etwas Reales, was alle jene Zeugen erlebt haben? So fragen, heißt nichts anderes als fragen, ob es etwas Reales ist, was der Christ in dem erlebt, was ihn zum Christen macht." Halte ich diesen Satz zusammen mit der runden Zustimmung, welche die oben angeführte Holtzmannsche Erklärung der paulinischen Christologie empfängt, so ergiebt sich mir der Gedanke: die Auferstehung Jesu ist das geistige Aufleben, welches das Geschichtsbild Jesu nach seinem Tode in den Gemütern der Seinigen, im Glauben der Gemeinde gefeiert hat, ein Aufleben, welches sich in den Erstlingen visionär, in den Nachfolgenden kerygmatisch vermittelt hat. Aber hieße das nicht die Wirkung mit der Ursache verwechseln, welche die Wirkung hervorbringen muß? Denn die Entstehung einer Gemeinde der Gläubigen ist eben nach allem, was wir wissen, erst infolge von Jesu persönlicher Auferstehung möglich und wirklich geworden. Jedenfalls hätte der Apostel Paulus, wenn man ihm diese Idee der Auferstehung Jesu vorgetragen hätte, ihre Anhänger nicht zu den Bekennern, sondern zu den Leugnern der Auferstehung gerechnet, denen er zurief: *ματαία ἡ πίστις ὑμῶν* [1]).

---

1) Erst nach Vollendung der vorstehenden Arbeit habe ich die einschlägige Abhandlung meines verehrten Herrn Kollegen Prof. D. Loofs „Die Auferstehungs-

Digitized by Google

3.

Eph. 2, 14—16.

Von

Professor D. P. Feine in Wien.

Es ist heutzutage die durchgehende exegetische Meinung, daß die Friedensstiftung, von der Eph. 2, 14 spricht, als Aufhebung der Feindschaft zwischen Juden und Heiden verstanden werden müsse und daß die Feindschaft 15 diese eben bezeichnete sei. Wohlenberg steht schon allein, wenn er neben dem Frieden zwischen diesen beiden Völkergruppen auch den Frieden mit Gott einbeziehen will. Allseitige Zurückweisung aber hat der von Harleß im Anschluß an Chrysostomus, Oekumenius und Theophylakt unternommene Versuch gefunden, die Worte auf die Aufhebung der Feindschaft der Juden und Heiden gegen Gott zu deuten, indem er auslegte: er, Christus, ist der Friede beider, „weil in ihm die beiden eins sind, weil sein gekreuzigter Leib es ist, der sie beide mit Gott versöhnt hat, in welcher Versöhnung sie dann eins werden können und geworden sind" (z. d. St. ²216). Die klarste Begründung, weshalb der Sinn des Verses auf die zu Anfang genannte Deutung zu beschränken sei, giebt Hofmann im Kommentar z. d. St. (S. 84, im Gegensatz gegen seine von Harleß übernommene Auslegung im Schriftbeweis ²II 1 S. 374): „Was aber den Begriff ἡ εἰρήνη ἡμῶν anlangt, so läßt der Zusammenhang nicht zu, an den Frieden der Christenheit mit Gott zu denken: sowohl durch die Beziehung auf V. 13, dessen Aussage hier bestätigt sein soll, als durch die nach-

---

berichte und ihr Wert" (1898) kennen gelernt. Ich freue mich unserer vielfachen Übereinstimmung und wechselseitigen Ergänzung; nur in die versuchte kritische Auflösung der galiläischen Tradition kann ich nicht folgen. Meine eigene Abhandlung nach dieser Kenntnisnahme zurückzuhalten fand ich keine Ursache, da die Rohrbachsche Schrift, auf welche sich meine Arbeit wesentlich bezieht, Herrn D. Loofs noch nicht vorgelegen hat.

Digitized by Google

folgende Apposition wird er auf den Frieden der Christenheit unter sich eingeschränkt."

Im einzelnen weichen jedoch die Auslegungen dieser Verse erheblich untereinander ab; nicht nur, weil mehrere Begriffe verschieden gedeutet werden, sondern auch, weil die Konstruktion große Schwierigkeiten macht (5 Participia, *ποιήσας*, *λύσας*, *καταργήσας*, *ποιῶν*, *ἀποκτείνας*). Alle jedoch stimmen darin überein, daß die Zunichtemachung des Gesetzes dasjenige Moment bilde, in welchem die Aufhebung der Feindschaft jener beiden Völkerklassen gesetzt sei. Nur nehmen Hofmann und Wohlenberg vermöge einer eigenartigen, *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* 15 bedeutungsvoller hervorkehrenden Konstruktion noch als selbständigen Gedanken den hinzu, daß die Vernichtigung des Fleisches Christi für die Aufhebung der Feindschaft in Betracht komme. Da nun der Gedanke der Versöhnung mit Gott V. 16 deutlich hinzutritt, so ist die Meinung die, daß an dieser Stelle, wie Haupt zu Eph. 2, 16, S. 89 Anm. 1 es formuliert, die Ausgleichung zwischen den beiden Hälften der Menschheit als Voraussetzung der Versöhnung mit Gott, nicht als Resultat der vollzogenen Versöhnung erscheint. Das wäre dann abweichend von der paulinischen Vorstellung. Auch in anderen Punkten gestaltet sich die hier vorliegende Gedankenwelt von der Versöhnung verschieden von derjenigen der sonstigen Briefe des Apostels, je nachdem man die einzelnen Begriffe dieser Sätze (besonders *κτίσῃ .. εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον*, *ἀποκαταλλάξῃ* und *ἐν ἑνὶ σώματι*) deutet.

Allein diese Gesamtanschauung scheint mir weder auf richtiger Einzelexegese zu ruhen, noch auch mit dem Gedanken des Abschnitts 2, 11—22, im weiteren Sinne der ersten drei Kapitel des Briefes in Einklang zu stehen, vielmehr liegt in dieser richtig verstandenen Stelle im wesentlichen die gleiche Versöhnungslehre vor wie sonst in den paulinischen Briefen.

I.

Wir versuchen zuerst die Konstruktion des Satzes klarzustellen, wobei auch einige exegetische Fragen berührt und vorläufig entschieden werden müssen.

Die beiden Participien *ποιήσας* und *λύσας* 14 werden von

Digitized by Google

einem Artikel zusammengefaßt, sind also entweder, wenn *καί* koordiniert, gleichwertig, oder, wenn *καί* explikativ zu verstehen ist, giebt der zweite Participialsatz an, auf welche Weise das im ersten Ausgesagte zustande gekommen ist. Diese beiden Participialsätze bilden aber eine Apposition, nicht zu *εἰρήνη ἡμῶν* (Hofmann), denn das ergäbe eine übergroße Prägnanz, sondern naturgemäß zu *αὐτός* (so auch Hofmann richtig, Der Schriftbeweis ²II 1 S. 374). In dieser Apposition wird aber nicht die Leistung angegeben, durch welche Christus in seiner Person der Friede ist, so daß *ὁ ποιήσας* mit quippe qui aufzulösen wäre [1]) (v. Soden) oder der Akt, durch welchen der Grund zu der Frieden unterhaltenden Wirksamkeit Christi auf uns gelegt ist (Klöpper) — so würde ein Teil der Begründung des Satzes *αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν* schon hier gegeben sein —, sondern *ὁ ποιήσας* und *λύσας* berichten von einem Thatbestand, welcher durch Christus hergestellt worden ist. Mit Recht macht Hofmann geltend, daß erst mit dem Participialsatz *τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ κτλ* und dem hiervon abhängigen Absichtssatze ausgeführt werde, welcher Art das Thun Christi gewesen sei, von wegen dessen von ihm gilt, daß er unser Friede ist. Hier dagegen handle es sich nur darum, daß er das, was drüben und was hüben war, eins gemacht, und das, was trennend dazwischen war, abgebrochen habe. Damit ist aber zugleich die von Harleß (vgl. auch Klöpper) vorgetragene Konstruktion zurückgewiesen, wonach in *ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν* von der äußeren Vereinigung der beiden Völkergemeinschaften und in *καὶ τὸ μεσότοιχον — καταργήσας* von der Bedingung der Versöhnung mit Gott, nämlich der Aufhebung der im Gesetze begründeten Feindschaft der sündigen Welt gegen Gott die Rede sei, entsprechend den beiden folgenden Finalsätzen, deren erster dem ersten Glied des regierenden Satzes *ὁ ποιήσας — ἕν*, deren zweiter dem zweiten Glied *καὶ τὸ μεσότοιχον — καταργήσας* entspreche. Denn es

---

1) Richtiger urteilt v. Soden, dessen Erklärung der Stelle überhaupt etwas Schwankendes an sich trägt, im weiteren Verlauf, wo er ausspricht, daß gegenüber der Doppelaussage 14, welche nur den letzten thatsächlichen Erfolg zur Darstellung bringe, 15 f. auf die Ursachen der nunmehr veränderten Situation zurückgehe und deren Überwindung schildere.

Digitized by Google

erscheinen, wie S. 222 zeigt, bei dieser Auslegung Grund und Folge verwechselt, der Parallelismus der Participialsätze 14 wird zerstört und an den zweiten eine Aussage über die Art und Weise der Ausführung angeschlossen.

Sehr schwierig aber ist die Konstruktion von 15. 16. Und zwar beginnt die Schwierigkeit gleich mit den ersten Worten τὴν ἔχθραν. Der neueste Kommentator, Haupt, empfindet dieselbe so stark, daß er fragt, ob nicht τὴν ἔχθραν eine alte Glosse sei. Diese Vermutung erscheint aber als bloße Verlegenheitsauskunft. Denn weder τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ noch τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν legen eine Glossierung durch τὴν ἔχθραν nahe. Diese Worte als Apposition zu τὸ μεσότοιχον zu fassen (griech. und lat. Väter, Meyer, Bleek, Beck, Harleß, B. Weiß, Haupt), ist nicht angängig. Denn Haupt sagt selbst (vgl. Klöpper und v. Soden): wenn Paulus im Gegensatz zu dem Begriff des Friedens den der Feindschaft im Sinne hatte, so hätte er ihn vor τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ genannt und dies dann als Apposition hinzugefügt. Ferner, wie man auch τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ deuten mag, es kommt keine logisch klare Beziehung heraus, wenn dazu τὴν ἔχθραν als Apposition tritt.

Daher haben Hofmann und Klöpper, jeder in verschiedener Weise deutend, τὴν ἔχθραν von καταργήσας abhängig gedacht und hinter αὐτοῦ ein Komma gesetzt. Klöpper faßt ἔχθρα wie schon Theodoret und viele nach ihm als das Zeremonialgesetz. Das Wort sei hier ähnlich metonymisch gebraucht wie vorher ἡ εἰρήνη, als Feindschaft erzeugender und unterhaltender Teil des Gesetzes. τὴν ἔχθραν werde, die hier gerade in Betracht kommende charakteristische Eigenschaft des νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν hervorhebend, diesem letzteren vorangestellt aus dem Grunde, um klar und scharf bemerklich zu machen, in welcher ihm zukommenden Wirkung Christus den bezüglichen νόμος außer Kraft gesetzt habe. Es sei dies die national-soziale, Zwietracht zwischen Juden und Heiden unterhaltende Seite des Gesetzes. Mittels seines Fleisches habe Christus dies gethan, „denn indem die levitisch rituelle Seite des Gesetzes durch die Schriftgelehrten und Pharisäer als Maßstab der Beurteilung an Jesus angelegt wurde, und derselbe vor deren

Forum als Pseudomessias zum Tode verurteilt wurde, so hatte die ἔχθρα des νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν sich auch gegen ihn gewendet, damit aber für immer ihr Recht verwirkt". Aber das die Juden und Heiden Trennende liegt nach V. 11. 12 auf anderem Gebiet als dem des Zeremonialgesetzes. Ferner ἔχθρα in der von Klöpper gewollten Bedeutung ist viel zu gesucht, um als annehmbar zu gelten; auch kann die metonymische Fassung von εἰρήνη 14 mit einer solchen von ἔχθρα deshalb nicht in Parallele gesetzt werden, weil hier und dort die zu Grunde liegende Vorstellung eine logisch verschiedene ist. Weiterhin ist nicht ersichtlich, wie die in den Finalsätzen angegebene Absicht des Werkes Christi mit der Außerkraftsetzung gerade des Zeremonialgesetzes in innerer Verbindung stehe. Endlich liegt die Klöppersche Ausdeutung des ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ der Stelle völlig fern, da Jesus gewiß nicht der levitisch rituellen Seite des Gesetzes zum Opfer gefallen ist.

Hofmann und ihm folgend Wohlenberg fassen ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ und ἐν δόγμασιν als parallele, von καταργήσας abhängige präpositionale Bestimmungen, welche zwei verschiedene Arten und Weisen des von Christus vollzogenen καταργῆσαι angeben, so daß der Sinn würde: auf die Art, daß er sein Fleisch zu nichte werden ließ, setzte er die Feindschaft zwischen der israelitischen Heilsgemeinde und dem Völkertum außer Bestand, und das Gebotegesetz stellte er in der Art außer Bestand und Wirksamkeit, daß er Befehle überhaupt abthat. Ich gehe hier nicht darauf ein, daß ein ganzer, in den paulinischen Briefen ohne Parallelen dastehender Gedankenkomplex nötig ist, um diese Anschauung sachlich zu stützen; daß die in Israels heilsgeschichtlicher Besonderheit begründete Feindschaft zwischen Juden und Heiden schwerlich durch die Opferung des Lebens Christi im Fleische beseitigt worden ist; daß, wenn als Bedingung der Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi statt der Unterwerfung unter Befehle der Glaube an Christum Jesum hier gefordert werde, dieser Gegensatz nicht unausgedrückt geblieben sein könnte. Da wir es hier mit der formellen Seite zu thun haben, sei geltend gemacht, daß ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ und ἐν δόγμασιν deshalb nicht in gleicher Weise von καταργήσας abhängig zu denken sind, weil sie logisch verschiedene Verhältnisse ausdrücken. Im ersten

Digitized by Google

Gliede erfolgt die Vernichtung der Feindschaft, indem die Vernichtung des Fleisches Christi erfolgt. Dem wäre nur parallel etwa ein Gedanke, wonach ἐν δόγμασιν etwas von Christus selbst Ausgehendes ausdrückte. Daß aber Christus das Gesetz damit außer Kraft gesetzt habe, daß er Befehle überhaupt abthat, kann weder im Griechischen noch im Deutschen in der von Hofmann befürworteten Konstruktion ausgedrückt werden. Und beruft sich Wohlenberg auf 1 Kor. 2, 7 λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ „wir reden Gottes Weisheit, indem wir Geheimnisvolles reden", so ist zu entgegnen, daß ἐν μυστηρίῳ nicht zu λαλοῦμεν, sondern zu σοφίαν gehört, wie erstens durch die weitere Näherbestimmung τὴν ἀποκεκρυμμένην, zweitens dadurch ersichtlich ist, daß Paulus die Weisheit ja jetzt offen verkündigt.

Die, wie mir scheint, richtige Konstruktion hat v. Soden vorgeschlagen. τὴν ἔχθραν 15 Anfang wird 16 Ende wieder aufgenommen, hier also findet erst der mit dem ersten τὴν ἔχθραν begonnene Gedanke, nachdem er durch die Darstellung des diese Wirkung vermittelnden Vorgangs und der dabei herrschenden Absicht unterbrochen worden war, seinen Abschluß. v. Soden verweist für ähnliche Unterbrechungen und Wiederaufnahmen eines angeschlagenen Gedankens auf 2, 1 und 4. 11 und 12; 3, 1 und 12, und da es sich nicht um eine Eigentümlichkeit des „Verfassers" des Epheserbriefes, sondern um eine solche der paulinischen Gedankenbewegung handelt, vgl. auch Gal. 2, 6. 2 Kor. 5, 2 und 4. 6 und 8. Röm. 2, 17 und 23; 8, 3 und 4, auch 2 Theff. 1, 3. 5 und 11. Kol. 1, 3 und 9. Der Einwand Haupts, daß Paulus, wenn er beim ersten τὴν ἔχθραν schon den Gedanken 16 Ende im Auge gehabt hätte, denselben jedenfalls vor dem Satz mit ἵνα 15[b] zu Ende gebracht hätte, kann nicht als berechtigt gelten. Dabei gehe ich, da Haupt sich gegen v. Soden wendet, von deren Anschauung aus, daß ἔχθρα die subjektive Feindschaft zwischen Juden und Heiden bedeute. Hätte Paulus geschrieben, wie Haupt vorschlägt, so wären die Finalsätze von ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ abhängig, nicht von καταργήσας. Allein der Gedanke erfordert, nicht, daß die Beseitigung der subjektiven, im Bewußtsein der Juden und Heiden bestehenden Feindschaft, sondern daß die Ab-

Digitized by Google

schaffung der dieser zu Grunde liegenden sachlichen Scheidewand den Thatbestand abgebe, in dem sich die von den Finalsätzen gekennzeichnete Absicht verwirklicht. Nicht günstiger steht es um den Einwand Haupts, wenn ἔχθρα Anfang 15 die Feindschaft der Menschen gegen Gott bedeutet. Denn dem Paulus kann der Gedanke, daß Christus die Feindschaft der Menschen gegen Gott in seiner Person getötet habe, um die Menschen mit Gott zu versöhnen, nicht zugeschrieben werden, da für ihn die durch den Ertrag des Todes Christi beschaffte Versöhnung mit Gott vielmehr die notwendige Voraussetzung für die Tötung der Feindschaft der Menschen gegen Gott ist.

Während aber v. Soden den Participialsatz τὴν ἔχθραν . . . ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ dem vorangehenden ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν parallel faßt (er übersetzt: „denn er selbst ist unser Frieden, der aus den beiden eins gemacht, indem er die Zwischenwand des Zaunes aufgehoben hat, der die Feindschaft, indem er in seinem Fleische“ 2c.), scheint mir τὴν ἔχθραν κτλ dem ὁ ποιήσας . . καὶ . . λύσας subordiniert zu sein und die Art und Weise einzuführen, wie Christus die Aussage 14 verwirklicht hat (vgl. S. 542). Gegen v. Soden spricht auch, daß dann die Wiederholung des ὁ vor τὴν ἔχθραν notwendig wäre.

Es ergiebt sich also aus dem Gesagten, daß der Hauptgedanke von 14—16 folgender ist: Christus ist unser Friede und zwar dadurch, daß er in seiner Person die Feindschaft getötet hat. Neben diesem Hauptgedanken wird aber 14 ausgedrückt, welche Wirkung sein Thun als Friedestifter hervorgebracht und 15. 16, wodurch er die Feindschaft getötet hat und welche Absicht ihn bei seinem auf die Tötung der Feindschaft abzielenden Handeln geleitet hat. Danach ist es ausgeschlossen, das zweite ἔχθραν anders zu verstehen als das erste, und beidemale drückt das Wort den Gegensatz zu εἰρήνη aus, der Friede liegt also auf demselben Gebiet, auf dem früher die Feindschaft lag.

II.

Es ist ein durchgehends für die Beziehung von εἰρήνη 14 auf Frieden zwischen Juden und Heidenchristen geltend gemachter

Digitized by

Grund, daß 14 als Erläuterung der Aussage von 13 den Gedanken des Friedens zwischen den beiden Völkerklassen weiter ausführen müsse.

Am schärfsten hat, wie schon angedeutet, Hofmann den Gedankenzusammenhang entwickelt. Das Zwiefache, so führt er aus, habe Christus damit bezweckt, daß er sich's sein Leben im Fleisch kosten ließ: er wollte dadurch seine Friedensstiftung zu einer Einigung der beiden Teile gedeihen lassen, welche zugleich Neuschaffung war, und wollte die Feindschaft zwischen ihnen in einer Weise getilgt haben, daß sie zu einem in der Versöhnung mit Gott geeinigten einheitlichen Ganzen würden. Damit, daß Christus Jesus solches und auf solchen Zweck Abzielendes gethan habe, habe er die vordem innerhalb und außerhalb des Heilsgemeinwesens Getrennten geeinigt. Es verhalte sich demnach so, wie 13 den heidnischen Lesern gesagt worden war, sie verdanken es Christo Jesu, wenn sie sich in das heilsgeschichtliche Gemeinwesen versetzt sehen und würden demselben nicht angehören, wäre nicht Israels Heilsmittler in den gewaltsamen Tod gegangen.

Hätte Paulus diesen Gedanken ausdrücken wollen, so hätte er an 13 nicht 14 angeschlossen, in welchem Vers auch nach Hofmann von dem Nebengedanken des Friedens zwischen Juden und Heiden die Rede ist. Sondern, da das Heilswerk selbst, demnach auch die Art und Weise und der Zweck der Durchführung desselben erheblich wichtiger ist als die sich aus demselben ergebende Konsequenz, daß es Friede zwischen beiden Menschheitskategorieen in sich schließt, so würde der Gedanke von 14 erst im Anschluß an die Darlegung des Werkes Christi erwähnt worden sein. 12. 13 war ausgesagt, sie, die einst Fernen, seien durch das Blut Christi Teilhaber am Staatswesen Israels und den Bündnissen der Verheißung geworden. Nun muß doch erst begründet werden, inwiefern dies im Blute Christi der Fall ist. Also bedeutet es ein Abschwenken von der zu erwartenden Beweisführung, wenn nun in 14 erst auseinandergesetzt wird, daß Juden und Heiden in der Person Christi nicht mehr Feinde sind, sondern daß er sie zur Einheit gemacht und das sie Trennende abgebrochen hat. Hofmanns Darlegung zeigt diesen Mangel auch deutlich, denn in der Entwickelung des

Digitized by Google

Gedankenganges geht er rückwärts, von 15. 16 zu 14 und findet erst so in 14 eine Erläuterung des in 13 Gesagten.

Aber auch noch von einer anderen Seite her begründet Hofmann seine Auffassung. Die Leser sollen nämlich nicht außer acht lassen, daß sie ihre Einverleibung in das heilsgeschichtliche Gemeinwesen, welchem sie vordem fremd gewesen waren, dem in der Person Jesu erschienenen Heilande und der Art und Weise seines Heilswerks verdanken, welcher mit dem, wodurch er sie ermöglichte, eine solche Einigung der Juden und Nichtjuden bezweckte, die zugleich Herstellung beider in ein neues Menschendasein und in Friedensgemeinschaft mit Gott wäre.

Allein nach Hofmanns Erklärung von αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν ist in diesem Satz nicht von dem in der Person Jesu erschienenen Heilande, sondern nur von der in ihm gesetzten Einigung zwischen Juden und Heiden die Rede, und ebenso wenig ist in den beiden Participialsätzen ὁ ποιήσας . . καὶ . . λύσας der positive Gedanke der Einverleibung der heidnischen Leser in die heilsgeschichtliche Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht. Auch geht die Darlegung der Art und Weise des Heilswirkens Christi 15. 16 über die Aussage von 14, die nach Hofmanns Erklärung von einem so weitgreifenden Heilswerk noch nichts ahnen läßt, sondern nur die Thatsache der Einigung der Juden und Heiden ausspricht, weit hinaus.

Haupt faßt unsere Verse richtig im Zusammenhang mit den vorhergehenden und nachfolgenden Erörterungen, er bleibt aber auf halbem Wege stehen. Seine Auslegung führt über sich selbst hinaus. Er erkennt, daß, da 12. 13 gesagt ist, die Heidenchristen seien der Güter des Gottesreiches in Christo mit teilhaft geworden, und 18. 19, in Christo seien die geborenen Juden und die geborenen Heiden zu einer Einheit geworden und die letzteren den ersteren nunmehr völlig gleichberechtigt beigeordnet, nicht die Beseitigung des Unterschiedes zwischen Juden und Heiden an sich, sondern seine Beseitigung durch Christus dem Apostel die Hauptsache ist. Daher hebt er hervor, nicht wiefern Christus unser Friede sei, sondern wiefern Christus unser Friede sei, solle 14 ff. näher begründet werden. Trotzdem aber bezieht er, da in der gleichen

Digitized by Google

Stellung zu Christus und durch ihn zum Vater 18 das Friedensverhältnis aller, die zu ihm gehören, gewährleistet sei, εἰρήνη ausschließlich auf die Aufhebung der Verschiedenheit unter den Gläubigen, wie das auch aus der „erklärenden“ Apposition ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν hervorgehe. Hätte Haupt diese Apposition richtig verstanden und 18 ἐν ἑνὶ πνεύματι beachtet, so wäre er wohl zu einer anderen Erklärung geführt worden.

14 ist Erläuterung (γάρ) der Behauptung, daß die Heiden, die ferne waren, jetzt nahe gekommen sind, und zwar in dem Blute Christi. Dieser Gedanke des Fern-Naheseins erhält aber seine eigentümliche Näherbestimmung aus 12. Denn da war gesagt, daß sie in der vorchristlichen Zeit fremd waren dem Staatswesen Israels und Fremdlinge den Bündnissen der Verheißung gegenüber, infolge dessen hoffnungs- und gottlos in der Welt. Geht aber 14 dazu über, darzuthun, daß Christus Frieden zwischen Juden und Heiden gemacht habe, so ist das ein Nebengedanke, der ja erwähnt sein könnte. Da aber 14 formell eine Näherbestimmung des Vorhergehenden ankündigt und 17—19 den Gedanken wieder aufnimmt, daß beide Teile, die Nahen und die Fernen, durch Christus Frieden haben u. s. w., so erhellt, daß 14—16 der Nachweis geführt sein wird, inwiefern ihre Berufung in die Gottesgemeinschaft erfolgt ist. Sollte also der Gedanke von der Friedensstiftung zwischen Juden und Heiden mit aufgenommen worden sein, so würde er als Nebengedanke oder Folgerung eingeführt sein [1], nicht aber der eigentliche Gedanke von dem abgeleiteten am Anfang und Ende umschlossen sein und zwar so, daß der abgeleitete als der wichtigere erscheint. Denn nach der gewöhnlichen Deutung liegt er ja im ganzen V. 14 vor und er erscheint auch 15. 16 als der beherrschende, wenn τὴν ἔχθραν 15 in ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ wieder aufgenommen wird.

Ferner, der Begriff der Feindschaft zwischen Juden und

---

1) Das hat Theodoret gefühlt, indem er auslegt: Τὸν νόμον ἔπαυσεν, ὅς τοῖχόν τινα μιμούμενος ἀπ' ἀλλήλων ἡμᾶς διεῖργει. Πρότερον δὲ τὴν πρὸς τὸν θεὸν κατέλυσεν ἔχθραν, τὴν οἰκείαν σάρκα λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν δεδωκώς. Τούτου δὲ γενομένου ἐκεῖνα ἔπαυσεν ὅσα ὑμᾶς κἀκείνους ἐχώριζε.

Digitized by Google

Heiden tritt hier unvermittelt auf, da 12. 13 nicht von einer solchen, sondern nur davon gehandelt haben, daß die Heiden an den Gütern Israels und damit an Gottes Heil nicht Anteil hatten, 11 aber nur von Geringschätzung der Heiden vonseiten der Juden sprach, also auch nicht von gegenseitiger Feindschaft (gegen Klöpper, S. 83 Anm.). Nun konnte ja immerhin 14 dieser Begriff erst eingeführt werden, es müßte indes dann auch zum Ausdruck kommen, welches der Grund der Feindschaft war und inwiefern mit der Beseitigung desselben die Heranziehung der Heiden zur Heilsgemeinde zusammenhing. Es ist nun wohl freilich die Meinung, daß dies in der That angegeben werde, in 14 allgemeiner, in 15. 16 bestimmt, nämlich, daß das Gesetz die Ursache der Feindschaft war und daß Christus mit der Zunichtemachung desselben das Versöhnungswerk vollzogen habe. Dann aber tritt der Gedanke in einer seltsamen Verschlingung auf, es wird das Subjektive, die Feindschaft, und das Objektive, das Gesetz, ineinander gewirrt. Denn „er ist unser Friede" heißt dann: in seiner Person ist Aufhebung der subjektiven Feindschaft zwischen Juden und Heiden; „er hat die Zwischenwand des Zaunes abgebrochen" heißt: er hat das objektiv Trennende niedergerissen. *τὴν ἔχθραν* führt dann wieder auf das Subjektive, und Ende 16 wird diese Aussage abgeschlossen; dazwischen aber heißt es, die subjektive Feindschaft ist dadurch beseitigt — *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ κτλ* ist dem *ἔχθραν* subordiniert —, daß das Objektive, das Gesetz, aufgehoben ist [1].

---

1) Lehrreich für die Erkenntnis, daß bei dieser Auffassung die Stelle nicht richtig verstanden wird, ist v. Sodens Erklärung, der mehrere Gedanken betreffend die *ἔχθρα* und *εἰρήνη* untereinander mischt. *εἰρήνη* soll sich auf das Verhältnis der Juden und Heiden beziehen, dies soll aber sachlich mit Gal. 3, 28. Kol. 3, 11 übereinstimmen, wo indes der Gedanke der Einheit in der Wesenssphäre des erhöhten Christus vorliegt. Trotzdem wird die Zwischenwand des Zaunes auf die durch das Gesetz veranlaßte und in allen Gebieten, religiösen, sittlichen, sozialen durchgeführte Scheidung, welche Juden und Heiden jede Gemeinschaft des Lebens verwehrte, gedeutet, dementsprechend die *ἔχθρα* als subjektive Stimmung zwischen Juden und Heiden, deren objektiver Anlaß der *νόμος* war. Durch Christi Tod sei sicher zunächst (!) jene Feindschaft verursachende nud Trennung herbeiführende Wirkung des Gesetzes paralysiert. Mit einem Gedankensprung fährt v. Soden fort, daß damit bei der untrennbaren

Digitized by Google

Vielmehr sollte es bei dieser Auffassung heißen: Er ist unser Friede, der beides zur Einheit gemacht und die Zwischenwand des Zaunes abgebrochen hat, indem er in seinem Fleisch das Gesetz außer Kraft stellte und so mit dem Grunde der Feindschaft auch diese selbst tötete.

Nicht minder ist zu beachten, daß dasteht *αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν*, also nicht entsprechend 13. 17 *τῶν ἐγγύς τε καὶ τῶν μακρὰν* oder *ὑμῶν καὶ ἡμῶν* oder *τῶν δύο* (*ἀμφοτέρων*). Mit dem *ἡμῶν* wird, wie v. Soden richtig bemerkt, die aus Juden und Heiden bestehende Christenheit zusammengefaßt und zwar gegenüber der heidenchristlichen Gruppe *ὑμεῖς* 13, aber nicht in dem Sinne, daß eine Ausgleichung zwischen ihnen oder eine verschiedene Kategorieen umfassende Friedensstiftung erwähnt wäre. Also es heißt nicht: er ist der Juden und Heiden Friede. Das wäre, wenn es auf die Ausgleichung des Hasses zwischen Juden und Heiden gehen sollte, immer eine ungewöhnliche Ausdrucksweise, insofern die Christuspersönlichkeit selbst als dieser Friede bezeichnet wäre. Sondern es heißt: er ist der Christen Friede. Was aber damit gesagt ist, steht schon bei Hieronymus zu lesen (Ipse est reconciliatio utriusque populi ad invicem ad deum), ist von Calvin ausgesprochen worden (Nunc ad Judaeos quoque beneficium

---

Einheit des Gesetzes auch die Geltung desselben für die Judenchristen als aufgehoben vorausgesetzt werde. In *ποιῶν εἰρήνην* wird die schillernde Deutung von *εἰρήνη* 14 wieder aufgenommen. Anders wieder erscheint der Gedanke 16 *καὶ ἀποκαταλλάξῃ — τῷ θεῷ*, wo der Umstand, daß das Mittel der Versöhnung für jene beiden Gruppen ein und dasselbe und daß damit zwischen ihnen Friede sei, als das den Verfasser Interessierende bezeichnet wird. Doch im unmittelbar folgenden Satz soll wieder in der gleichen mystischen Inkorporation beider in Christus der Unterschied zwischen ihnen gefallen sein. Isoliert aber in diesem Gedankenkonglomerat steht die Auslegung der Worte *διὰ τοῦ σταυροῦ ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ*, wo v. Soden, trotzdem er ausdrücklich *ἔχθρα* wie 15 zu fassen erklärt, also als subjektive Feindschaft zwischen Juden und Heiden, gerade die „feinste Pointe" herausgefunden zu haben meint: „durch seinen Tod hat Jesus getötet; durch einen Kreuzestod, in welchem sich die *ἔχθρα* gezeigt hat, hat er die *ἔχθρα* überwunden". Kommt überhaupt im Kreuzestod Jesu die Feindschaft zwischen Juden und Heiden zum Ausdruck? Nichtsdestoweniger soll die *εἰρήνη* 17 als unmittelbare Wirkung des *ἀποκτείνειν τὴν ἔχθραν* angesehen werden.

Digitized by Google

reconciliationis extendit ac docet omnes per unum Christum deo conjungi), von Neueren hat es Harleß mit klarem Blick erkannt. Er protestiert mit Bengel gegen die — übrigens schon bei Theodoret: *αὐτὸς γὰρ τῆς εἰρήνης γεγένηται πρύτανις*, pacis princeps vorliegende — Abschwächung des Satzes: denn er ist unser Friede durch: denn er hat Frieden zwischen uns gestiftet. „Er ist der Friede; und dieser Friede ist schon, weil **er** es ist, nicht die Ausgleichung des Hasses zwischen Juden und Heiden, sondern der Friede des **Versöhners**, kraft dessen beide den Zugang zum Vater haben (s. V. 17). . . Dies ist der ausschließliche Hauptgedanke der Stelle, wie aus dem Kontext klar hervorgeht." Christus ist in seiner Persönlichkeit, in dem vollen Umfange dessen, was diese umschließt, der Friede der Christen. Diese Aussage soll einen im Vorhergehenden ausgesprochenen Gedanken näher begründen, und dies ist der durch die nachdrücklich ans Ende von 13 gestellten Worte *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ* bezeichnete. **In dem Blute Christi** soll der Grund für den Friedensstand der Christenheit mit Gott erblickt werden.

Dieser Zustand, in welchem sich die gesamte Christenheit in der Person Christi befindet, beruht auf einem Thun Christi, durch welches die Zweiheit zur Einheit geworden und die trennende Zwischenwand niedergerissen ist. Jene Einheit muß, als in der Christusperson gegeben, als diejenige verstanden werden, von der *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* 13 und *ἐν ἑνὶ πνεύματι* 18 die Rede ist. Es ist also die in dem erhöhten Christus als dessen *σῶμα* oder *πλήρωμα* gesetzte Einheit gemeint [1]. *τὰ ἀμφότερα* schreibt der Apostel

---

1) In der Richtung bewegt sich schon Chrysostomus: *οὐ τοῦτο λέγει, ὅτι εἰς ἐκείνην τὴν εὐγένειαν* (nämlich die der Juden) *ἡμᾶς* (die Heiden) *ἤγαγεν, ἀλλ' ὅτι καὶ ἡμᾶς κἀκείνους εἰς μείζονα.* Und das spricht Theophylakt getreulich nach, obwohl er vorher, dem Oekumenius folgend, die Einheit in der *πίστις* fand. Chrysostomus bringt dann zur Erhärtung seiner Auslegung das Beispiel von der silbernen und der bleiernen Standsäule, die eingeschmolzen zu zwei goldenen werden: *ἐποίησεν ἡμᾶς ἕν, οὐχ ἡμᾶς ἐκείνοις συνάψας, ἀλλὰ καὶ ἐκείνους καὶ ἡμᾶς εἰς ἓν συνάψας. Ὑπόδειγμα δὲ ἐρῶ· ὑποθώμεθα εἶναι ἀνδριάντας δύο, τὸν μὲν ἐξ ἀργύρου, τὸν δὲ ἐκ μολίβδου, εἶτα ἀμφοτέρους καταχωνευθέντας ἀνελθεῖν χρυσοῦς τοὺς δύο. Ἰδοὺ τοὺς δύο ἓν ἐποίησεν.* Daß man dies nicht oder nicht klar erfaßt hat, ist vielfach

Digitized by Google

hier, wie τοὺς ἀμφοτέρους 16 und οἱ ἀμφότεροι 18, während 15 τοὺς δύο gesagt wird. Sie sind nämlich, da es sich um Versöhnung mit Gott handelt, die zwei zusammengehörigen Teile der Menschheit, wogegen in τοὺς δύο der Gegensatz gegen die Einheit hervorgekehrt wird. Das Neutrum τὰ ἀμφότερα wird gebraucht, weil das Totalbild gezeichnet wird, bei dem nicht die einzelnen Personen in Betracht kommen, sondern die sachliche Anschauung von zwei zur Einheit zusammengefügten Teilen die beherrschende ist.

Aber auch μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ [1]) ist nicht eine Juden und Heiden, sondern eine die Menschheit von Gott trennende Schranke, die Christus abgebrochen hat. In jenem Falle bestände dieselbe direkt oder indirekt im mosaischen Gesetz, in diesem liegt sie in dem — in einer bestimmten Beziehung zum mosaischen Gesetz stehenden — sarkischen Zustand des Menschen [2]). Nun hat

---

ein Hindernis für das richtige Verständnis der Stelle gewesen. Denn viele bewegen sich in dem Gedankenkreis, wie ihn Calvin ausspricht: Si Judaei cum deo pacem habere volunt, necesse est ut Christum habeant conciliatorem. Christus autem pax eorum aliter non erit quam si ex ipsis et gentibus unum corpus efficiat. Ergo Judaeis nihil est cum deo, nisi gentes in societatem admittant.

1) Der Genetivus ist appositivus, es darf daher nicht mit Haupt erklärt werden: zwischen Israel und den Heiden bestand eine Einhegung (φραγμός), welche eine Scheidewand (μεσότοιχον) bildete. Diese Auffassung ist zwar seit Chrysostomus öfter vorgetragen worden, — auch B. Weiß vertritt sie — sie beruht auf dem durch Stellen wie Jes. 5, 2. Ps. 79 (80), 12 begründeten Urteil, daß der Begriff der Abtrennung von anderem nicht in φραγμός liege, wohl aber in μεσότοιχον — eine künstliche und unhaltbare Unterscheidung, da das φράσσειν, saepire, munire, eben durch Abtrennung erfolgt. Vgl. Athenäus 4, p. 130 A ἐν ᾧ (οἴκῳ) κύκλῳ ὀθόναις διειλήπτο πάντα λευκαῖς· καὶ ἀναπετασθεισῶν δᾷδες ἐφάνησαν, λάθρα κατὰ μηχανὰς σχισθέντων τῶν φραγμάτων. Da der Gen. appos. statt einer Apposition steht (Kühner, Gramm. [3]II 1 § 402 d; Blaß, Gramm. § 35, 5), so wird in ihm die Erläuterung gegeben, die Scheidewand soll des Näheren als trennender Zaun vorgestellt werden, ein pleonastischer Ausdruck, der in Epheser nicht auffällt.

2) Beide Anschauungen kombiniert Chrysostomus, aber unter Beschränkung der Feindschaft auf eine solche der beiden Gruppen gegen Gott. Oekumenius und Theophylakt, welche Harleß auch als Zeugen für die Deutung der ἔχθρα auf die der Juden und Heiden gegen Gott aufruft, haben neben Chrysostomus keine

Digitized by Google

zwar Klöpper behauptet, der Gedanke, als bringe das mosaische Gesetz um deswillen Feindschaft zwischen dem heiligen Gott und der sündigen Menschheit zuwege, weil es durch seine Verbote die fleischlichen Gelüste der Menschen steigere und dann mit dem Tode bedrohe, oder in anderer Wendung, die Feindschaft gegen den strengen Gesetzgeber und Gesetzesvollstrecker wachrufe, liege gänzlich außerhalb des vorliegenden Ideeenganges und könne nur durch ganz mechanisch verfahrende Willkür in denselben hineingezwängt werden. Allein, so liegt die Sache doch wohl nicht.

Zunächst, der Abschnitt 2, 11—22 bewegt sich zwar nicht in dem Gegensatz des fordernden Gesetzes und des richtenden Gottes, wohl aber in dem der *σάρξ* und des *πνεῦμα*, und damit bleibt er, wie die ganzen drei ersten Kapitel, in dem gleich zu Beginn, 1, 3 bezeichneten Umkreis von Gedanken, daß Gott die Christen gesegnet hat einesteils *ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ*, anderenteils *ἐν*

---

selbständige Bedeutung. Nach Chrysostomus werden die Worte *τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας* durch die folgende Doppelaussage *τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* und *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας* erläutert, also erst beides zusammengenommen, die Feindschaft im Fleisch und das Gebotegesetz macht die Zwischenwand aus. Diese Auffassung wird durch seine weitere Darlegung bestätigt. Er weist erst die Deutung der Zwischenwand auf das den Verkehr zwischen Juden und Heiden hindernde Gesetz ab und erblickt dieselbe in der *ἔχθρα ἐν τῇ σαρκί*, und zwar, *τῷ κοινὸν εἶναι διάφραγμα ἀπὸ θεοῦ διατειχίζον ἡμᾶς*, unter Anrufung von Jes. 59, 2 (nicht 39, 2, wie Harleß citiert). Dann fährt er fort, daß zur Zeit des Gesetzes diese Feindschaft *οὐ μόνον οὐκ ἐλύετο, ἀλλὰ καὶ ηὔξετο, ὁ γὰρ νόμος, φησίν, ὀργὴν* (des Menschen gegen Gott) *κατεργάζεται. Ὥςπερ οὖν ἐκεῖ λέγων· ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται, οὐκ αὐτῷ τὸ πᾶν ἐπιγράφει, ἀλλ' ἐπειδὴ παρέβημεν, προςυπακούεται, οὕτω καὶ ἐνταῦθα μεσότοιχον αὐτόν φησιν, ἐπειδὴ παρακουόμενος ἔχθραν ἐποίει.* Dann weiter vom Gesetz: *γέγονε δὲ μεσότοιχον οὐκέτι αὐτοὺς ἐν ἀσφαλείᾳ καθιστῶν, ἀλλὰ χωρίζον αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ θεοῦ.* Es ist auch nicht genau, wenn gesagt wird, Chrysostomus verstehe unter der Feindschaft die der Menschen gegen Gott; er versteht darunter auch die Gottes gegen die Menschen. Denn die Prophetenstelle Jes. 59, 2 *οὐχὶ αἱ ἁμαρτίαι ὑμῶν διιστῶσιν ἀνὰ μέσον ὑμῶν καὶ ἐμοῦ* erläutert er: *καὶ εἰκότως· ὡς μεσότοιχον γὰρ ἦν ἔχθρα, ἣν καὶ πρὸς Ἰουδαίους εἶχε* (Gott) *καὶ πρὸς Ἕλληνας.* Ferner faßt er die Feindschaft der Menschen unmittelbar als das Trennende, während sie doch erst eine Folge des sarkischen Zustandes der Menschen ist.

Digitized by Google

τοῖς ἐπουρανίοις, und zwar dies beides ἐν Χριστῷ. Es wird 2, 11 zweimal, sowohl von den ἔθνη wie von der περιτομή ausgesagt, daß sie im vorchristlichen Stande ἐν σαρκί waren. Nach 2, 1—10 war die gesamte Christenheit vor ihrer Mitlebendigmachung in Christus tot in Sünden. Alle wandelten in den Begierden τῆς σαρκός und thaten die Willensäußerungen τῆς σαρκός, waren daher ihrer natürlichen Beschaffenheit nach Kinder des Zornes wie die übrige Menschheit. Die Gnade Gottes aber hat sie gerettet; was sie in ihrer Neuschaffung in Christus sind und jetzt wirken, ist Gottes Geschenk und Gottes Werk. Sind sie aber schon mit Christus lebendig gemacht 5, mit ihm auferweckt und sitzen sie bereits mit ihm im Himmel in der Gemeinschaft Christi Jesu 6, oder sind sie in ihm neugeschaffen 10, so sind sie in die Sphäre des Erhöhten bereits erhoben, Sünde und σάρξ sind also abgestreift. Nun soll zu der Erörterung fortgeschritten werden [1]), daß bei der so beschaffenen Art des Heils jeder Unterschied zwischen Juden und Heiden hinfällig geworden ist, und daß die Heiden nunmehr volle Teilhaberschaft an den Gütern Israels besitzen, und dieser Gedanke kommt denn auch 12. 13 zum Ausdruck. Aber das christliche Heil besteht eben darin, daß sie ἐν Χριστῷ, dem Erhöhten, sind und daß ihre jetzige Seinsform die gegenteilige der früheren ἐν σαρκί ist. So giebt Paulus diesem Gedanken noch vor dem beabsichtigten Gedanken in 11 abermaligen Ausdruck und behält den Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα oder Leben des erhöhten Christus durch die ganzen Verse 11—22 im Auge. Vgl. ἐν σαρκί zweimal in 11, χωρὶς Χριστοῦ, ἐν τῷ κόσμῳ wie 2, in 12, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 13, ἕν und τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας 14, ἐν τῇ σαρκί des Christus und

1) Daß 2, 1—10. 11—22 sachlich eng zusammengehörig sind, geht aus der logischen Verknüpfung durch διό und aus der Mahnung (μνημονεύετε) hervor, daß sie das Gut der Gegenwart mit ihrer Vergangenheit vergleichen sollen. — Es sei auch darauf hingewiesen, daß auch Oekumenius und Theophylakt den Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα in diesem Zusammenhang empfunden haben. Oekumenius: Ὑμεῖς, φησί, τὰ ἔθνη οἱ ἐν σαρκί, ἀλλ' οὐκ ἐν πνεύματι, καὶ οἱ λεγόμενοι (οὐ γὰρ ὄντες κατὰ τὸν πνευματικὸν λόγον). Ὡσεὶ εἶπεν, ἐν σαρκὶ καὶ ἐν λόγοις τὸ ἔλαττον, οὐδαμοῦ ἐν πνεύματι.

ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον 15, ἐν ἑνὶ σώματι . . . διὰ τοῦ σταυροῦ 16, ἐν ἑνὶ πνεύματι 18, οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ 19, ferner den Gedanken von 20—22, der mit dem Gegensatz zu ἐν σαρκί 11, mit ἐν πνεύματι abschließt [1]).

Der Abschluß von 13 ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ zeigt nun aber, daß es dem Apostel nicht nur darauf ankam, die Heiden daran zu erinnern (διὸ μνημονεύετε 11), daß aus der Erörterung von 2, 1—10 die gleiche Stellung der Heiden und der Juden zum christlichen Heil folge, sondern daß er auch zeigen wollte, wie es zu einer solchen Heilswirkung gekommen sei. Denn offenbar läuft

---

1) Von hier aus ergiebt sich auch eine andere Beurteilung der Bedenken v. Sodens gegen τῆς λεγομένης 2, 11, wie der beiden appositionellen Näherbestimmungen von περιτομῆς (ἐν σαρκί und χειροποιήτου). „Χειροπ. erinnert an Kol. 2, 11; daß es an unserer Stelle sekundär ist, geht aus der Überflüssigkeit dieser Angabe im Zusammenhang hervor, wo nirgends an eine nicht mit Händen gemachte, geistige Beschneidung gedacht ist und ἐν σαρκί völlig genügt, um das bloß Äußerliche des Unterscheidungszeichens der Juden hervorzuheben. Die Entwertung der thatsächlichen Unterschiede durch ἐν σαρκί und vollends durch λεγομένη geht über Paulus weit hinaus. Vgl. Röm. 2, 25; 3, 1 f.; 4, 11 f." Es liegt hier der gleiche Gedanke vor wie Kol. 2, 13 καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασιν καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν συνεζωοποίησεν, was doch nicht nur von den Heidenchristen gilt. συνεζωοποίησεν ist auch Eph. 2, 5 verwendet, in der unseren Abschnitt einleitenden Erörterung. τῆς σαρκός in der Kolosserstelle ist Gen. appositionis. Ihre σάρξ war der Grund ihres Totseins, ihr Leben im Fleisch war Unbeschnittensein, demnach bestand in der ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός, damit sie in Christus seien, ihre Beschneidung. So wird denn Eph. 2, 11 die περιτομή durch drei Näherbestimmungen nach verschiedenen Seiten als wertlos charakterisiert. Mit λεγομένης wird der von den Juden beanspruchte Vorzug als eingebildet zurückgewiesen, und damit geht Paulus nicht weiter als Phil. 3, wo unter den Dingen, die Grund zur πεποίθησις ἐν σαρκί 4 bieten, die er aber um Christi willen als ζημία 7. 8 und σκύβαλα 8 wertet, die περιτομή 5 an erster Stelle genannt wird, oder Gal. 4, 2. 3. 9, wo er Judentum und Heidentum auf eine Stufe, die der Verehrung der στοιχεῖα τοῦ κόσμου stellt. Vgl. auch 1 Kor. 7, 19. Gal. 5, 6; 6, 13. 15. Kol. 3, 11 und Haupt, Einleit. zu den Gefangenschaftsbriefen S. 61. Durch ἐν σαρκί und χειροποιήτου wird dann die Beschneidung als auf dem Gebiet der nach 5 abgethanen σάρξ 3 liegend und als von Händen gemacht geschildert, während eben 8 die christliche Gabe als von Gott herrührende gepriesen wurde und 10 der Christ im Gegensatz zu χειροποίητος Gottes ποίημα war.

Digitized by Google

der mit διὸ μνημονεύετε angefangene Satz auf 13 als Ziel hinaus. ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ erhält also dadurch eine ganz prägnante Stellung und bedarf noch der näheren Begründung. So ist es denn auch. Nicht nur αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, sondern auch die beiden folgenden Participialsätze 14, ja überhaupt 14—16 handeln von dem mit jenen letzten Worten von 13 berührten Gedanken, und zwar in dem Sinne, daß die darin vollbrachte Heilsthat beide Teile der Menschheit oder die gesamte Menschheit umfaßt, und erst 17 nimmt den übrigen Teil von 13 wieder auf, daß die Heiden früher dem Staatswesen Israels fern standen.

So werden wir zu folgendem Gedankengang geführt: Im Blute Christi ist es begründet, daß er in dem, was seine Person ist, unser Friede mit Gott ist, und zwar als derjenige, welcher die beiden Teile der Menschheit zur Einheit gemacht und die Zwischenwand des Zaunes niedergerissen hat. Da aber die jetzige Einheit eine pneumatische ist und der Grund, weshalb dieser durch den blutigen Tod des Christus geschaffene Thatbestand vor Christus nicht vorhanden war, darin lag, daß Juden und Heiden ἐν σαρκί waren, so verlangt der Zusammenhang die schon behauptete Beziehung der Worte τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας auf die Aufhebung dieser in der menschlichen σάρξ beruhenden Trennung der Menschheit von Gott. Daß ein ähnliches Bild zur Bezeichnung dieses Gedankens bei Paulus sonst nicht vorkommt, muß angemerkt werden, kann aber als Grund gegen diese Deutung nicht gelten. Immerhin aber bietet Kol. 2, 14 καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου eine gewisse Analogie. Durch das in εἰρήνη liegende Bild, den pulcherrimus sane titulus Christi (Calvin), welches gleichfalls bei Paulus hier allein verwendet wird, während dessen Gegensatz ἔχθρα Röm. 8, 7. Kol. 1, 21 vorkommt, mag im Denken des Apostels die Vorstellung von einem zwischen den Menschen und Gott bestehenden Zaun „ausgelöst" worden sein.

Mit 15 geht Paulus dazu über zu zeigen, durch ein wie geartetes und in welcher Absicht unternommenes Thun Christus den Umfang des 14 geschilderten Friedensbestandes hergestellt habe. Er hätte in der Weiterbegründung des ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ unmittelbar den durch ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ κτλ ausgedrückten Ge-

Digitized by Google

danken anfügen können. Aber die Wirkung des Blutes Christi wird nach dem Zusammenhang gerade unter den Gesichtspunkt gestellt, daß sie aufhebt, was im fleischlichen Wesen des Menschen Gott gegenüber Trennendes und Verdammliches liegt. Und so rückt der Apostel die Tötung der Feindschaft gegen Gott als den Ertrag der Friedensschließung mit Gott in den Vordergrund der Betrachtung. *ἔχθρα* ist also die aktive Feindschaft der Menschen gegen Gott, in Parallele zu *ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ* Kol. 1, 21, noch mehr aber zu *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν* Röm. 8, 7. Denn wie eng die *σάρξ* in die hier vorliegende Anschauung verknüpft ist, wird wieder sofort aus dem Folgenden klar.

Das Gegenteil von demjenigen ist richtig, was Klöpper sagt: „wenn man ... mit *ἐν τῇ σαρκί* den zweiten Participialsatz beginnen wollte, so würde damit auf dieses *ἐν τῇ σαρκί* ein durch nichts motivierter ungebührlicher Nachdruck fallen." Es liegt vielmehr gerade darauf das Gewicht der Aussage, daß das Fleisch des Christus es ist, in welchem das Gebotegesetz vernichtet worden ist, entsprechend dem gleichfalls nachdrücklich hervorgehobenen *αὐτός* 14. Dadurch erfährt aber auch das *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ* eine Näherbestimmung, denn der blutige Opfertod Christi kommt für die zu beschaffende Wirkung insofern in Betracht, als dazu die Zunichtemachung seines Fleisches notwendig war. Des Näheren ist *ἐν* hier nicht lokal, „in dem Bereich, der Sphäre seines Fleisches", sondern instrumental zu fassen, ohne daß jedoch Christus dabei eine aktive Beteiligung zugeschrieben werden müßte: „er hat das Gesetz der Gebote in Satzungen zu nichte gemacht, indem er sein Fleisch zu nichte gemacht werden ließ". Es ist schwer, die bei Paulus ohne Analogie dastehende Häufung der Begriffe zur Bezeichnung des *νόμος* ausreichend zu erklären. *τῶν ἐντολῶν* ist ein appositiver Genitiv, welcher bezeichnen soll, nach welcher Seite hin das Gesetz ins Auge gefaßt wird, nämlich sofern es Forderungen, Gebote enthält; *αἱ ἐντολαὶ ἐν δόγμασιν* aber ist wieder ein eng zusammengehöriger Begriff und bezeichnet die in bindenden Satzungen bestehenden Gesetzesvorschriften. Zu *ἐντολαί* ist zu vgl. Röm. 7, 8—13, wo *ἐντολή* (Sing.) als Wechselbegriff von *νόμος* gebraucht ist, und zwar, insofern es sich um bestimmte an den Menschen herantretende

Digitized by Google

gesetzliche Forderungen handelt, deren sich die Sünde bedient, um den Menschen in den Tod zu stürzen; zu *δόγματα* vgl. Kol. 2, 14, wo in diesem Begriff liegt, daß das Gesetz dem Menschen entgegenstand, weil es äußerlich ihm entgegentretende, rechtliche Satzungen enthielt (die er nicht erfüllen konnte), und Kol. 2, 20, wo *δογματίζεσθε* besagt, daß für den mit Christus Gestorbenen äußerliche, bindende Satzungen als dem Bereich der Welt zugehörig nicht mehr gelten. Da nun an unsrer Stelle *τὴν ἔχθραν* die durch die Übertretungen und das Fleisch 2, 1—3 verursachte Feindschaft des Menschen gegen Gott meint, wird der Sinn ähnlich sein wie Röm. 8, 7, wo die Feindschaft der Menschen gegen Gott in der *σάρξ*, welche das Gesetz Gottes nicht erfüllen kann, ihren Grund hatte. Christus hat die im sarkischen Wesen des Menschen gegen Gott beruhende Feindschaft dadurch getötet, daß er in dem Tode seiner *σάρξ* das fordernde und Satzungen aufstellende Gesetz zu nichte gemacht hat. Dieser Gedanke ist aber im Rahmen der paulinischen Voraussetzungen der Versöhnungslehre zu verstehen. Wenn die Feindschaft der Menschen gegen Gott durch das eben geschilderte Thun des Christus, und zwar in seiner Person (*ἐν αὐτῷ* 16) getötet worden ist, so muß dasjenige, was er gethan und erfahren hat, auch auf sie bezogen werden. Auch für sie muß dabei gelten, daß mit ihrer *σάρξ* das Gebotegesetz in Satzungen hinfällig geworden ist. Darauf führt auch die Gedankenverbindung mit dem Vorigen. Denn nach 13 befinden sich die Christen *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ*, lokal gedacht, weiterhin ist 14 Christus unser, der Christen Friede, in demjenigen, was seine Person, also auch für uns, umschließt, ferner hat Christus die Scheidewand, welche die Menschen von Gott trennte, ihre sarkische Beschaffenheit, niedergerissen, endlich fordert der erste Finalsatz 15^b diese Ergänzung.

Danach ist der Gedanke wohl ähnlich wie Röm. 8, 3ff., aber doch auch verschieden. Dort wird das Gesetz nach der Seite betrachtet, daß es den unveräußerlichen, heiligen Willen Gottes ausdrückt, und der Mensch kann es wegen seiner fleischlichen Beschaffenheit nicht erfüllen, wohl aber sind dies im stande die *κατὰ πνεῦμα περιπατοῦντες*. Hier dagegen kommt das Gesetz nach der äußere Gebote und Satzungen stellenden Seite in Betracht, daher

Digitized by Google

gilt es als abgeschafft, indem das Fleisch Christi vernichtet wird [1]).

Auf den nun folgenden zwei Finalsätzen liegt nach dem Zusammenhang und der Konstruktion nicht nur nicht der Ton, sondern sie enthalten auch keine über 14 hinausgreifende Absicht. Erst der unvollständige und der vollständige Participialsatz 15 mit dem Finalsatz zusammen bilden die erforderliche Erklärung von 14 (vgl. Hofmann). Die beiden Hälften des Absichtssatzes entsprechen den beiden Hälften der Apposition 14; beidemale erscheint dort als thatsächlicher Erfolg, was hier als Absicht Christi bei seinem heilsmittlerischen Thun angegeben wird. Abhängig ist der Finalsatz von καταργήσας, dies aber in der Bestimmtheit erfaßt, in der es vermöge seiner Subordination unter den Participialsatz τὴν ἔχθραν ... ἀποκτείνας erscheint.

Die beiden Menschheitsklassen werden als zwei verschiedene Einzelpersonen vorgestellt, welche Christus zu einer einzigen (ἕνα) und andersartigen (καινόν) Person umschaffen will. Diese Adjektiva werden von Haupt richtig dahin erklärt, daß ersteres betont, wie nicht mehr verschiedene Arten von Menschen existieren, sondern nur eine einheitliche Art, letzteres, wie die neue Menschheit nicht die Art irgendeiner der früheren Menschheitsklassen, sondern einen andersartigen Charakter trage. Der εἷς καινὸς ἄνθρωπος ist aber nicht etwas, das dem eben genannten Vernichtigen folgen sollte, wie Hofmann, auch von Soden auslegen, „er umschließt die Zwei, wenn sie in ihn eingehen, und macht, daß sie einer, aber ein neuer Mensch werden" (Hofmann), auch hat dieser neue Mensch nicht seinen Gegensatz an dem, was den Juden zum Juden und den Heiden zum Heiden

---

1) Danach scheint mir Harleß mit Unrecht einen Gedanken Theodorets aufzunehmen und zu erklären: nicht die Gebote: du sollst nicht ehebrechen, nicht töten, nicht stehlen u. s. w., nicht was das Gesetz verlangt, sei ungültig geworden, von einem Inhalte desselben handle es sich hier gar nicht, sondern die Form, das gesetzlich Äußerliche der Forderung sei unwirksam gemacht. Wenn der Gedanke dieser Stelle ohne unzulässige Seitenblicke gefaßt werden soll, so gilt in der That das Gesetz als aufgehoben; freilich das Gesetz nach seiner satzung-befehlsmäßigen Gestalt. Auf die andere Röm. 8 in Betracht gezogene unveräußerliche Seite des Gesetzes wird hier nicht reflektiert.

Digitized by

machte (Haupt, vgl. B. Weiß), sondern die hier geschilderte Vereinigung ist als solche gedacht, welche mit der Vernichtigung seines Fleisches, ein Begriff, den Haupt hier unberücksichtigt läßt, in seiner Person gegeben ist. Denn bei der von mir für richtig gehaltenen Konstruktion ist der von Hofmann vermißte Hinweis auf Christi Kreuzestod in ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ vorhanden. Christus hat, indem er sein Fleisch und damit das Gebotegesetz zu nichte machte, die Absicht gehabt, in seiner Person die Juden und Heiden zu einem einheitlichen und nicht mehr durch die σάρξ bestimmten, daher auch nicht mehr dem gebietenden Gesetz unterworfenen Menschen zu machen. Wir sind durchaus berechtigt, diesen Gedanken mit hereinzuziehen, da des Gesetzes Beseitigung, der Konstruktion des Satzes zufolge, nur die Wirkung eines bestimmten Thuns Christi ist, das Thun Christi in seiner Gesamtheit aber die Feindschaft der Menschen gegen Gott zu töten bestimmt war und dies in seinem Tode geschah. Diese Neuschöpfung ist gegeben ἐν αὐτῷ, womit αὐτός 14 wieder aufgenommen wird. Christus wird damit als Haupt und Repräsentant der Menschheit gedacht. Ist das in dem vorangehenden Participialsatz Ausgesagte geschehen, so ist damit die ihn bei solchem Thun leitende Absicht auch vollzogen, unbeschadet dessen, ob der Erfolg schon in die Erscheinung getreten ist oder nicht. Dies bestätigt das angefügte ποιῶν εἰρήνην. Dieser Zusatz wäre entbehrlich. Aber entsprechend der „klebenden“ Gedankenbewegung des Briefes nimmt Paulus den von 14 an ihn beherrschenden Begriff hier nochmals auf. Denn wir werden die Friedensstiftung auch hier nicht auf diejenige zwischen Juden und Heiden zu beziehen haben, was ohne eine dahingehende Näherbestimmung für uns auch nicht zulässig wäre. Das Part. Praes. zeigt an, daß die Neuschöpfung und die Friedensstiftung gleichzeitig zu denken sind, also auch die Friedensstiftung mit dem Fleischestode Christi zusammenfällt [1]).

---

1) Ich kann daher mit Klöpper weder das κτίζειν im ethischen Sinne, noch die die Eintracht vermittelnde Thätigkeit Christi als eine permanent fortdauernde verstehen, noch auch, da erst im folgenden Satz (καὶ ἀποκαταλλάξῃ κτλ) von der Aussöhnung der Völkerteile mit Gott die Rede sei, die Friedensstiftung als solche zwischen Juden und Heiden deuten. Ganz unan-

Digitized by Google

Nunmehr ergiebt sich auch eine natürlichere Deutung des 16. Verses, als man sie gewöhnlich vorgetragen findet. Denn selbstverständlich kann ein geschlossener Gedanke nicht gewonnen werden, wenn die Versöhnung mit Gott und zugleich diejenige der Heiden und Juden untereinander hier in Rede stehen und die Versöhnung erst unter der Bedingung der thatsächlichen Einverleibung in die Kirche oder in Christus wirklich gedacht werden soll. 16 handelt von der durch den Kreuzestod Christi mit Gott vollzogenen Versöhnung der zweigeteilten Menschheit. *διὰ τοῦ σταυροῦ* gehört zu dem Finalsatz, nicht zu *ἀποκτείνας*, da zu Beginn 15 unmittelbar hinter *τὴν ἔχθραν* die Konstruktion abgebrochen worden war, um darzuthun, auf welche Weise und in welcher Absicht die Tötung der Feindschaft in Christus erfolgt sei, daher nicht am Schluß, wo jener abgebrochene Participialsatz abgeschlossen wird, ein auf die Art und Weise der Tötung bezüglicher, durch die Stellung obendrein hervorgehobener Zusatz nachgetragen sein kann. Auch Kol. 1, 22 legt die von mir bevorzugte Beziehung nahe.

Der Gedanke schreitet also in dem zweiten Teile des Finalsatzes rückwärts, da die in der Person Christi gesetzte Neuschöpfung erst eine Folge der von Christus unternommenen Versöhnung der Menschheit mit Gott ist; und dies gilt wegen *διὰ τοῦ σταυροῦ* auch in dem Falle, daß nach 15 die Neuschöpfung als gleichzeitig mit der Friedensstiftung vorgestellt wird. Gegen einen solchen rückwärts laufenden Gedankengang erhebt Hofmann Einspruch und erklärt, sich damit nicht beruhigen zu können. Das Nächstliegende ist ein Rückwärtsschreiten ja nicht; aber nicht in logischen Erwägungen, sondern in dem exegetisch zu erhebenden Thatbestand der paulinischen Gedankenbewegung liegt die Entscheidung. Und da wird man Hofmann gegen Hofmann citieren müssen. Wenige Seiten weiter, zu V. 17, schreibt er: „Von der Gegenwart, für welche der Satz galt *αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν*, ist der Apostel auf die Vergangenheit zurückgegangen, wo Christus Frieden geschafft hat und geht nun hierüber zurück auf die Zeit, wo er in die Welt ge-

---

nehmbar aber erscheint mir, was Klöpper S. 88 über die Bedeutung des *εἷς καινὸς ἄνθρωπος* darlegt.

Digitized by Google

kommen ist und Frieden verkündigt hat." Auch 14 geht in der Apposition das Spätere dem Früheren voran, weil der Gedanke des in Christus vorliegenden Friedens den Ausgangspunkt bildete und deshalb erst nachgebracht wird, wie er erzielt worden ist; der Finalsatz aber ist in seinen beiden Hälften die nähere Ausführung des in jener Apposition Gesagten. Kol. 1, 15—20 haben wir einen viel gewundeneren Gang. Da wird 16 vom postexistenten zum präexistenten, 17 oder 18 zum postexistenten, 20 aber zum geschichtlichen Christus übergegangen. Kol. 2, 11 wird vom gegenwärtigen christlichen Besitz (*ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι*) zu dem, was in der Vergangenheit an ihnen geschehen ist (*περιετμήθητε κτλ*) zurückgegriffen. Vgl. auch Eph. 4, 9; Phil. 3, 10. Wir werden also, wie auch Wohlenberg einräumt, auch hier eine rückgreifende Gedankenentwickelung annehmen dürfen.

ἀποκαταλλάσσειν ist wohl, weil troß *ἀπηλλοτριωμένοι* 12 hier der Gedanke an einen früheren normalen Zustand fern liegt, nicht mit Chrysostomus [1]), Theophylakt, Stephanus Thesaurus Graec. Ling., Passow, Harleß, v. Soden zu Kol. 1, 20, Weiß, auch Hofmann, als „wieder versöhnen" zu fassen, sondern als verstärktes *καταλλάσσειν* [2]), wie *ἀπεκδύεσθαι* Kol. 3, 9 und *ἀπέκδυσις* Kol. 2, 11 gegen *ἐκδύεσθαι* 2 Kor. 5, 3 (?). 4. Bei *ἀπεκδέχεσθαι* Röm. 8, 19. 23. 25. 1 Kor. 1, 7. Gal. 5, 5. Phil. 3, 20 gegen *ἐκδέχεσθαι* 1 Kor. 16, 11 liegt die Sache ähnlich, aber nicht ganz gleich. Vgl. auch das von Klöpper zu Kol. 1, 20 beigebrachte Beispiel aus Plato, legg. IX 12 p. 873 A (*ἀφιλάσκεσθαι*).

Unter dem *ἓν σῶμα* scheint mir nicht der universelle, mystische Leib Christi verstanden werden zu müssen, der von allen, aus Juden und Heiden gesammelten, Gläubigen gebildete Körper, welcher

---

1) *Οὐκ εἶπε· καταλλάξῃ, ἀλλ᾽· ἀποκαταλλάξῃ, δεικνὺς ὅτι πρὸ τούτου ἡ ἀνθρωπίνη φύσις εὐκατάλλακτος ἦν, οἷον ἐπὶ τῶν ἁγίων καὶ πρὸ τοῦ νόμου.*

2) Epiphanius: *Διάστασις δὲ ἦν καὶ ἔχθρα ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, ἀποκατήλλαξε δὲ ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, δι᾽ αὐτοῦ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν.* Theodoret erklärt Eph. 2, 16: *κατήλλαξε δὲ ἀμφοτέρους.* Hesych: *φίλον ποιῆσαι.* Oekumenius: *ὅτι γὰρ πρὸ τούτου σφόδρα ἦσαν ἀκατάλλακτοι πρὸς τὸν θεόν, δείκνυσιν ἡ ἔμφασις τοῦ „ἀποκαταλλάξῃ".*

Digitized by Google

zu Christo als Haupt im Verhältnis des πλήρωμα steht, auch nicht mit v. Soden das σῶμα des εἷς καινὸς ἄνθρωπος 15, nämlich des verklärten Christus, auch nicht mit Haupt „der Leib Christi, aber nicht nur sein individueller Leib, sondern zugleich die Leiblichkeit der einen Menschheit, sofern sie in seiner Person allein damals als einheitliche existierte", also „die in ihm gesetzte einheitliche Menschheit", sondern der Leib Christi, den er am Kreuz dahingegeben hat. Gegen diese Deutung wird mit Unrecht geltend gemacht, daß es dann ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ oder wenigstens ἐν τῷ ἑνὶ σώματι αὐτοῦ heißen sollte (Haupt) und daß kein genügendes Motiv erkennbar sei, warum bei diesem Leibe Christi, mittels welches er die Aussöhnung der ἀμφότεροι mit Gott vollziehen werde, gerade die Einheit desselben so nachdrücklich betont sei (Klöpper). Gewiß, ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ wäre noch deutlicher. Aber dann würde der hier beabsichtigte Gegensatz τοὺς ἀμφοτέρους und ἑνί nicht zum Ausdruck kommen: die beiden, als zwei Personen vorgestellten Volksklassen sollten, als zusammengehörig in ihrem Zustand Gott gegenüber (ἀμφότεροι, nicht δύο) in einem Menschenleib mit Gott versöhnt werden, das war Christi Absicht. Wie es aber griechisch heißen sollte, wenn ἑνί aufgenommen wird, zeigt die Erklärung des Chrysostomus: ἐν ἑνὶ σώματι, φησί, τῷ αὐτοῦ, was zu schreiben Paulus wohl nicht nötig gefunden hat, da es auch ohne τῷ αὐτοῦ deutlich war, was er meinte. Dagegen trägt Haupts Vorschlag „in dem einen Leib, den er hatte" (αὐτοῦ) einen Gegensatz in den Text, der in keiner Weise angezeigt ist. Mit Recht aber macht Haupt gegen v. Soden geltend, daß man an den verklärten Leib Christi nicht denken könne, da das ἀποκαταλλάσσειν ja durch den Kreuzestod erfolgt, bei welchem er den verklärten Leib überhaupt noch nicht hat, sowie gegen die Beziehung auf die ἐκκλησία, daß dieselbe zwar infolge der Versöhnung durch Christus zu einem Leibe wird, bei derselben aber überhaupt noch nicht, also auch nicht als ein Leib, vorhanden war. Indessen, auch Haupts eigene Erklärung, welche auf einer Kombination der Deutungen auf den Leib Christi und auf eine einheitliche Menschheit beruht, ist unannehmbar. Haupt hat von Hofmann gelernt, wenn er erklärt: die beiden Teile der Menschheit,

Digitized by Google

welche bis dahin auseinandergefallen war, sind nun in Form eines Leibes mit Gott ausgesöhnt, insofern der eine Leib Christi, nachdem er aus dem Judentum ausgestoßen war, nun weder dem Judentum, noch auch dem Heidentum zugehörte, Christus darum, weil keiner der beiden Hälften speziell angehörig, der Vertreter beider sein kann. Aber, so sehr ich Hofmanns Scharfsinn anerkenne: quandoque bonus dormitat Homerus. Mir scheinen die Vordersätze zu der Schlußfolgerung zu führen, Christus war neuter, nicht uterque.

Der Sinn der Stelle wird dieser sein: Christus hat versöhnt mit Gott, d. h. Gott gegenüber aus dem Zustand der Zwietracht und des Unfriedens in den der Eintracht und des Friedens versetzt. Dies ist für beide Teile in einem Leibe geschehen. Keine von beiden Menschheitsgruppen stand in dieser Hinsicht Gott gegenüber anders, sondern sie gehörten zur Einheit zusammen. Christus hat sie denn auch, als Haupt der Menschheit, in einem Leibe zusammengefaßt, demjenigen seines Fleisches, wie Kol. 1, 22, vgl. auch ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ oben 15. Die Versöhnung beider in einem Leib hat Christus aber διὰ τοῦ σταυροῦ vollzogen, indem das Kreuz, d. h. der Tod des Leibes Christi am Kreuz, als Mittel diente. Sie wurde also dadurch hergestellt, daß dieser bestimmte Tod, den Christus an seinem Leibe als ihr Vertreter erlitt, dasjenige wegräumte, was den Friedensstand Gott gegenüber unmöglich gemacht hatte.

Es ist danach nicht richtig, wenn Haupt den Nachdruck darauf legt, daß das Gesetz als aufgehoben gedacht werde und diese Aufhebung als notwendige Bedingung für den Eintritt der Versöhnung gelte. Auch hier macht sich fühlbar, daß Haupt die Bedeutung des ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ nicht gewürdigt hat. Die Versöhnung ist in Christi Fleischesleibe und zwar durch das Mittel des Kreuzestodes zustande gekommen, also indem der Leib Christi am Kreuz getötet wurde, ist das Trennende beseitigt worden. Ein Moment dieses Trennenden bildet das Gesetz, aber unserm Finalsatz zufolge und in Übereinstimmung mit dem Participialsatz mit καταργήσας nicht das beherrschende.

Nun erst wird der Satz zum Abschluß gebracht. Wir haben uns

Digitized by Google

nicht mit den verschiedenen Erklärungen des Part. Aor. *ἀποκτείνας* nach dem Part. Praes. *ποιῶν* auseinanderzusetzen, da für uns der 15 mit *τὴν ἔχθραν* begonnene Satz zu Ende geführt wird. Das Part. Aor. erklärt sich dann naturgemäß, da dies Thun Christi ja der Vergangenheit angehört. Er hat die Feindschaft der Menschen gegen Gott *ἐν αὐτῷ*, in seiner Person (bem. die Gegenüberstellung von *αὐτός* am Anfang 14 und hier am Ende des Satzes), getötet. Dieser Ausdruck ist wohl im Hinblick darauf gewählt, daß es den Fleischestod Christi kostete, damit aber auch analog ein Töten, d. h. ein vollständiges Vernichten des Trennenden in dem in die Gemeinschaft mit Christus Tretenden [1]).

So kehrt, nachdem das Wie dieser Tötung und die Absicht, die Christum dabei leitete, dargelegt worden ist, der Gedanke zu dem Beginn von 14 zurück, denn nunmehr ist bewiesen, daß das Blut Christi der Christen, also beider Menschheitsgruppen Teilhaberschaft an dem von Gott verheißenen Heil bewirkt hat, und nun kann der Gedanke von 13 wieder aufgenommen werden, daß demnach die Heiden mit dem Bundesvolk gleichberechtigt seien.

Die Auffassung ist nun nicht ohne Belang für das Verständnis der Verse 17. 18. Der Friede, von welchem 17 spricht, kann nunmehr kein anderer sein als der in den vorangehenden Versen gemeinte. Danach sind auch betreffend das *ἐλθών* wie auch *εὐηγγελίσατο* diejenigen Auffassungen abzuweisen, welche den Begriff des Friedens in dem geschilderten Umfang beschränken würden. Der Wortlaut selbst bestätigt auch unsere Auffassung. Der Apostel schreibt nicht *εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγύς*, sondern *εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς*, denn die handschriftliche Bezeugung des zweiten *εἰρήνην* stellt dies als echt sicher; es sind überwiegend Kirchenväter, die es auslassen, was beim Citieren der Stelle leicht geschehen konnte, da dies zweite *εἰρήνην* erst im Zusammenhang der ganzen Erörterung seine Bedeutung er-

1) Chrysostomus: *Οὐκ εἶπε· λύσας, οὐκ εἶπεν· ἀνελών, ἀλλ', ὃ πάντων σφοδρότερον ἦν· ἀποκτείνας, ὥστε μηκέτι αὐτὴν ἀναστῆναι. . . . Ἕως . . ἂν μένωμεν ἐν τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ, ἕως ἂν ὦμεν ἡνωμένοι, οὐκ ἀνίσταται, ἀλλὰ κεῖται νεκρά· μᾶλλον δὲ ἐκείνη οὐδέποτε ἀνίσταται.*

Digitized by Google

hält. Also der Friede ist nicht ein solcher zwischen den Fernen und den Nahen, sondern ein für die Fernen wie für die Nahen bestimmter [1]) und für beide auf das gleiche Objekt bezüglicher, εἰρήνην τὴν πρὸς τὸν θεόν φησι (Chrysostomus). Dies zeigt auch die kausale Verbindung, in der 18 mit 17 steht. Mit Recht bekämpft v. Soden Klöppers Deutung des ὅτι als „daß", als den Inhalt der Friedensbotschaft ausführend (vgl. auch Haupt S. 91, anders aber S. 93 Anm. 1). Denn Klöpper wird von einem ganz richtigen Gefühl, dem er aber bei seiner Auslegung nicht folgen kann, geleitet, wenn er gegen die kausale Verbindung geltend macht, es sei nicht recht ersichtlich, warum den Inhalt dieser Frohbotschaft gerade die εἰρήνη gebildet habe. Es interessiert aber den Apostel auch nicht der mit dem gemeinsamen Zugang zu Gott gegebene Friede zwischen Juden und Heiden (v. Soden), sondern der Kausalsatz begründet die Friedensstellung der Fernen und der Nahen dadurch, daß die beiden (wieder richtig ἀμφότεροι als Gott gegenüber zusammengehörige) Menschenklassen in ihm ἐν ἑνὶ πνεύματι, also unter Aufhebung der Feindschaft, wie sie in der σάρξ lag, Zugang zu Gott haben.

Ich fasse das Ergebnis der Auslegung kurz zusammen: Christus ist in dem Umfange desjenigen, was seine

---

1) Haupt giebt den Gedanken nicht richtig wieder, wenn er erklärt: „das Friedensverhältnis soll jede von beiden beteiligten Hälften der Menschheit sich als ihm geltend zum Bewußtsein bringen. Es existiert für die Heiden, welche sich von den Juden geschieden wußten, und es existiert ebenso für die Juden, welche sich von den Heiden geschieden wußten. Jedem von beiden wird zugerufen: für dich ist jetzt der Friede da!" Die Aussage 17 gilt im Bereich der Begründung, die 18 giebt, was Haupt auch einräumt. Er fühlt auch ganz richtig, daß dem δι' αὐτοῦ als gleichfalls wichtiger Begriff οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι betont gegenüber gestellt wird. Aber das δι' αὐτοῦ will im Lichte der eben 13—16 vorgetragenen Versöhnungslehre betrachtet sein. Die Menschheit hat nunmehr ἐν πνεύματι, und beide Teile derselben haben ἐν ἑνὶ πνεύματι zu Gott Zugang. Der Repräsentant der beiden Teile der Menschheit mußte zu diesem Zwecke den Tod erleiden, des näheren, sein Blut mußte vergossen, sein Fleisch und das Gesetz vernichtet, die Feindschaft der Menschen gegen Gott getötet werden. Alles dies erst begründet die Friedensbotschaft 17, und das hat Haupt nicht herangezogen.

Digitized by Google

Person in sich schließt, der Christenheit Friede mit Gott, er, der die beiden Gott gegenüber zusammengehörigen Teile der Menschheit, Juden und Heiden, zu einer (pneumatischen) Einheit gemacht und dasjenige, was als trennende Zwischenwand die Menschen von Gott schied, beseitigt hat, indem er die Feindschaft der Menschen gegen Gott, dadurch daß er mit der Vernichtigung seines Fleisches zugleich das Gesetz der in bindenden Satzungen an den Menschen herantretenden Gebote zunichte machte, damit er die zwei Menschheitspersonen in seiner Person zu einem neuen (nicht mehr sarkischen) Menschen schaffe beim Friedenstiften, und versöhne die beiden in einem Leibe (seinem Fleischesleibe) mit Gott durch das Kreuz, indem er tötete (in der angegebenen Weise) die Feindschaft gegen Gott in seiner Person.

III.

Es ist nunmehr noch zu erörtern, wie sich die Stelle bei dieser Auslegung für die biblisch-theologische Betrachtung darstellt.

Namentlich Klöpper ist es gewesen, der mit Nachdruck auf die Verschiedenheiten von der paulinischen Versöhnungslehre hingewiesen hat und daraus, von seinem exegetischen Ergebnis aus mit Recht, die Frage aufwirft, ob der Koncipient dieser Versöhnungslehre der Apostel Paulus selbst sein könne. Anders steht es, wenn die dargelegte Auffassung berechtigt ist. Die Stelle behält auch so ihr eigenartiges Gepräge, und dies soll zur Geltung gebracht werden, aber sie reiht sich den andern von der Versöhnung handelnden paulinischen Aussagen als verwandt und in den Hauptpunkten gleichartig an. Eine Mischung verschiedenartiger Gedanken aber, daraus zu erklären, daß diese Stelle nicht originell gedacht, sondern aus Kol. 1, 20—22; 2, 14 durch Kombination derselben und Eintragung eines neuen Gedankens in ihre Worte entstanden sei (Pfleiderer, Der Paulinismus ²449 ff.), liegt nicht vor.

Ich sehe ab von den mehr auf dem formalen Gebiet des Vorstellungsmaterials liegenden Besonderheiten wie denen, daß Christus unser Friede heißt, wozu Haupt auf 2 Kor. 5, 21 Gott hat Christus ἁμαρτίαν ἐποίησεν verweist, oder daß dasjenige, was den Frieden mit Gott und den Zugang zu ihm hinderte, als Zwischenwand des

Zaunes dargestellt wird. Es wäre für unsere Wissenschaft kein Schade, wenn wir derartigen Statistiken in manchen unserer kritischen Probleme etwas weniger Bedeutung beizulegen lernten. Ich beschränke mich auf die sachliche Seite.

Originell ist der Gedanke, daß in dem Tode des Leibes Christi die Versöhnung der als zwei Individuen vorgestellten Völkerklassen einheitlich gegeben sei, mehr noch der, daß sie in seiner Person im Zeitpunkte der Vernichtigung seines Fleisches neu geschaffen sind.

Für das erstere ist darauf hinzuweisen, daß Röm. 3, 9. 12. 19. 20. 22. 23 der Begriff der gesamten Menschheit (*πᾶς*), 3, 28 *ἄνθρωπος* qualitativ, Gegensatz zu *πᾶς* 3, 10. 11. 12 *οὐχ εἷς* den der beiden Völkerklassen (Juden und Heiden 3, 9. 29. 30) überwiegt, Gal. 3 die Heiden für die Heilsgeschichte erst von einem bestimmten, allerdings vorher geweissagten Zeitpunkt an in Betracht kommen, welcher diesseits des Opfertodes Christi liegt, daher dort V. 13. 14 gelehrt wird, daß Christus die Judenchristen (*ἡμᾶς*) von dem Fluch, den das Gesetz auf den Menschen legt [1]), befreit hat, damit den Heiden das Gesetz nicht auferlegt würde, sondern sie als mit Christus gestorben 2, 19. 20, also auch für das ihnen sonst geltende Gesetz gestorben, nunmehr den ihnen verheißenen (3, 8. 14) Segen, den Geistesbesitz, durch den Glauben, durch Aneignung der Wirkung des Fluchtodes Christi erhielten, ferner daß

---

1) Haupts Meinung (zu Eph. 2, 16 ausgesprochen, um so sein Verständnis der Epheserstelle sicher zu stellen, aber auch zu Kol. 2, 14 betont), in *ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου* sei *τοῦ νόμου* Gen. appositivus, kann ich keinenfalls teilen. Da nach dieser Auffassung der zweite Genetiv eine Näherbestimmung des ersten bringt, so müßte fortgefahren werden *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν νόμος*, was doch unmöglich ist. Die logischen Prämissen der paulinischen Versöhnungslehre scheinen mir Gal. 3, 13 wie anderwärts dahin zu gehen, daß dasjenige, was Christus für uns gethan hat, die Gläubigen mit ihm gethan haben, da er als Repräsentant der (gläubigen) Menschheit diese umfaßt. Danach gilt es von Christus, wie von den mit ihm geeinten Gläubigen gilt, daß sie den Fluch des Gesetzes getragen haben und selbst Fluch geworden sind, indem sie mit ihm starben — unbeschadet des Überragenden, was in Christi Person war. Also auch für die Gläubigen fällt der im Gesetz bestehende Fluch nur dadurch, daß sie in Christus und mit Christus den vom Gesetz ausgesprochenen Fluch getragen haben.

2 Kor. 5, 19 der *κόσμος* (und V. 15 wieder *οἱ πάντες*) als Objekt der Versöhnung mit Gott in Frage steht, Kol. 2, 13—15 aber entsprechend Gal. 3 das den Heiden zuteil gewordene Heil eine Konsequenz der Vernichtung des jüdischen Gesetzes durch Christi Kreuzestod ist. An unserer Stelle dagegen hat die Aussage, daß im Blute des Christus die einst Fernen nahe geworden seien, daß also die Heiden beim Opfertode Christi einbegriffen waren und ihr jetziges Heil (*νυνὶ δέ* 13) nur Folge dieser Thatsache ist, zu dem weiteren Gedanken geführt, daß die Juden und Heiden in dem Leibe Christi zur Einheit zusammengefaßt und so mit Gott versöhnt wurden. Das Versöhnungswerk Christi, vor Grundlegung der Welt von Gott geplant 1, 4; 3, 11, bestimmt, das All zu umfassen 1, 10 und dem All kund zu werden 3, 9. 10, steht dem Apostel, weil es eine Gottesthat ist, als abgeschlossen vor dem geistigen Auge 1, 20—23, die Christen haben bereits das vollendete Heil 1, 3; 2, 6. Bei dieser geschichtslosen Betrachtung ist es nur natürlich, daß im Blute des Christus die Nahen und die Fernen gegenwärtig gedacht werden.

Von hier aus läßt sich auch die zweitgenannte Eigentümlichkeit begreifen. Man darf nur nicht in übel angebrachter Gleichmacherei [1]) *εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον* nach anderen ähnlichen Wendungen und Vorstellungen erklären, sondern es muß aus seinem eigenen Wurzelboden heraus verstanden werden.

Der Gegensatz des *παλαιός* und *καινὸς ἄνθρωπος* 4, 22. 23. Kol. 3, 9. 10 trifft hier nicht genau zu (gegen Harleß), weil dort die ethische, hier die religiöse Seite der Betrachtung überwiegt, insofern wir uns hier im Gebiet der Versöhnungslehre bewegen. Auch 2 Kor. 5, 17 ist wegen 14. 15 die Vorstellung nicht auf das religiöse Gebiet beschränkt, eher Gal. 6, 15. Aber auch der Gedanke des universellen Leibes ist hier nicht ausgesprochen (weder in der Form von Gal. 3, 28 *ἅπαντες ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, noch wie Eph. 1, 23. Kol. 3, 15. 1 Kor. 12, 12. 27. Röm. 12, 5; auch Eph. 4, 12 ff.; 5, 23. 30. Kol. 1, 18. 24), denn dieser erwächst infolge der Versöhnungsthat Christi, während

---

1) Vgl. die treffende Bemerkung bei Haupt zu Phil. 3, 10. 11, S. 141.

Digitized by Google

hier der εἷς καινὸς ἄνθρωπος mit der Friedensschließung mit Gott zugleich vorhanden ist. Der eine neue Mensch ist vielmehr die durch den in den Tod dahingegebenen Fleischesleib Christi erzielte Wirkung. Christus, das Haupt der Menschheit, stirbt nicht, um im Tode zu bleiben, sondern (15 ἵνα), um als ein neuer Mensch in dem Momente dazustehen, in welchem er die Friedensstiftung (durch den Tod) vollzieht. Da er aber als Haupt der Menschheit in den Tod geht, sohin sein Tod die beiden verschiedenen Menschheitsgruppen in sich begreift, so schließt er auch als der neue Mensch Juden und Heiden in seiner Person ein, ja, dieser Gedanke wird als die eigentliche Absicht Christi hervorgekehrt: er ließ seinen Fleischesleib im Tode vernichten, um damit die Neuschaffung der beiden in seiner Person zu vollziehen. Diese Formulierung der Absicht ist der sonstigen paulinischen Lehre entsprechend, nicht aber die zeitliche Zusammenlegung der beiden Momente. Anderwärts drückt Paulus den Gedanken so aus, daß Christus vom Tode zur Auferstehung fortschreite und diese als ein zweites an den Tod sich anschließendes Moment erscheint 1 Theff. 4, 14. 1 Kor. 15, 3 f. 2 Kor. 5, 15. Röm. 4, 25; 6, 4; 8, 11. 34, das neue Leben der Christen aber durch die Auferweckung Christi von den Toten bedingt ist 1 Theff. 4, 14. 1 Kor. 15, 12 ff. 2 Kor. 3, 18; 5, 6. 7. 15. 17. Röm. 5, 10; 6, 4 ff.; 8, 11. 34 ff. Phil. 3, 10 f. Kol. 3, 1 ff. Aber in der Besonderheit von Eph. 2, 15 etwas Unpaulinisches zu finden, ist wohl nicht angängig. Denn Paulus kann Christi Kreuzestod so sehr in den Vordergrund rücken, daß durch ihn das ganze Heilswerk gewährleistet, also auch vollzogen erscheint, Röm. 5, 18. 19. Gal. 1, 4. 2 Kor. 5, 15, welche Stellen zeigen, wie sicher nach der Versöhnungslehre mit dem Tode Christi zugleich das Leben, die ζωή, gegeben ist.

Der Begriff der Versöhnung ist ein anderer als nach den Auslegungen Hofmanns, Klöppers, v. Sodens, Haupts u. a. Die Vorstellung ist die, daß das den Menschen von Gott Trennende, die sarkische Beschaffenheit der Menschen und die daraus in ihrem Denken und Thun erwachsende Feindschaft gegen Gott, welche durch die Unerfüllbarkeit des Gebotegesetzes stets neu geschürt ward, durch den Tod des Christus beseitigt und das normale Verhältnis zwi-

Digitized by Google

schen Gott und der Menschheit, also der Friede, hergestellt ist [1]. Und dies ist nicht abweichend von der sonstigen Lehre des Paulus. Ob dabei mit ἀποκαταλλάσσειν auf die Wiederherstellung eines ursprünglich vorhandenen oder mindestens beabsichtigt gewesenen Verhältnisses hingewiesen wird (Cremer s. v. ἀποκαταλλάσσω, B. Weiß, Bibl. Theol. [6]430 (§ 104 c), Holtzmann, Neutestam. Theol. II 248) oder nicht, trägt für die Frage nach paulinischer oder nichtpaulinischer Abfassung nichts aus.

Auf eine Verschiedenheit aber, die auch für unsere Auffassung besteht, und die „doch etwas höher veranschlagt werden zu müssen scheint, als wie dies bei unwesentlicher terminologischer Besonderheit angezeigt erscheinen würde", verweist Klöpper (S. 89), daß nämlich bei Paulus überall Gott als das Subjekt des καταλλάξαι oder ἀποκαταλλάξαι auftrete, dieser Akt hier aber Christo selbst vindiziert werde. Der Einwand Klöppers ist richtig, bis auf die Einschränkung, daß auch 2 Kor. 5, 18 f. Röm. 5, 10 Gott in (durch) Christus versöhnt. Dem gegenüber aber ist auf die richtige Beobachtung Holtzmanns (Neutestam. Theol. II 252 f.) aufmerksam zu machen, daß im Kolosser- wie im Epheserbrief jede Gotteswirkung so sehr durch Christus vermittelt erscheint, daß Gott und Christus promiscue als Subjekte derselben Aussagen auftreten. Diese Beobachtung muß nur in ausgedehnterem Maße auf Kol. 1, 20—22 angewendet werden, wodurch der singuläre Charakter von Eph. 2, 16 noch mehr zurücktritt. Nur gezwungen kann dort 22 wegen des ersten αὐτοῦ statt τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ und κατενώπιον αὐτοῦ statt ἑαυτοῦ Gott als Subjekt gefaßt werden. Aber schon

---

1) Auch für Exegeten ist die Schrift von M. Kähler (Das Wort Versöhnung im Sprachgebrauche der kirchlichen Lehre. Osterprogramm der Universität Halle-Wittenberg 1897, Leipzig, Deichert, 1898) interessant, indem sie zeigt, wie lange und wie mächtig kirchliche Institutionen, insonderheit das Bußsakrament, eingewirkt haben, um zu verhindern, daß der paulinische Begriff der Versöhnung voll erfaßt wurde, und indem sie nachweist, daß sich wohl richtige Ansätze bei Abälard und dem Lombarden finden, aber auch die Reformatoren sich noch nicht zu voller Erkenntnis durchgerungen haben, da in ihrer Fassung der placatio dei etwas der Schrift Fremdes lag, vielmehr erst mit Menken die in die heutige Anschauung mündende Entwickelungsreihe beginnt.

von 20 an ist nicht von Gott die Rede, sondern von dem, was Gott durch die Vermittelung Christi thut, es sind also vielmehr Gott und Christus Subjekt. Wie 16 *τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ ... ἔκτισται* nach Analogie sonstiger paulinischer Aussagen (1 Kor. 8, 6 *Ἰησοῦς Χριστός, δι᾽ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ*, Röm. 11, 36 von Gott: *δι᾽ αὐτοῦ .. τὰ πάντα*) dahin verstanden werden muß, daß Christus als Mittler der Schöpfung den Akt der Schöpfung vollzogen hat, so versöhnt Gott 20 das All, indem Christus es versöhnt. Nur dadurch wird eine geringe Verschiedenheit bedingt, daß an den drei genannten Stellen das Verbum passiv ist oder gedacht wird, Kol. 1, 20 aber aktiv. Bei dieser Auffassung wird *εἰρηνοποιήσας* viel natürlicher, ohne daß die Beziehung auf Gott direkt ausgeschlossen wäre, von Christus zu verstehen sein, und noch deutlicher ist Christus (und durch ihn Gott) Subjekt von *ἀποκατήλλαξεν*. So aber ist die Vermittelung zu Eph. 2, 16 gegeben.

Kol. 1, 20—22 bildet eine noch nähere Parallele zu Eph. 2, 13—16, als gewöhnlich angenommen wird, und zwar so, daß jede der beiden Stellen, für sich genommen, trotz aller Verwandtschaft einen einheitlichen, natürlichen und originellen Gedanken zum Ausdruck bringt. Vgl. (wir folgen dem Wortlaut der Kolosserstelle und führen ihn zuerst an) *δι᾽ αὐτοῦ = αὐτός — ἀποκαταλλάξαι, ἀποκατήλλαξεν = ἀποκαταλλάξῃ — εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ = ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ. αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν* 13. 14. *διὰ τοῦ σταυροῦ* 16. *ποιῶν εἰρήνην* 15. — *ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ = ἔχθραν* aktive Feindschaft gegen Gott. — *ποτέ* und *νυνὶ δέ = νυνὶ δέ* 13 nach *ποτέ* 11. — *ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου = ἐν ἑνὶ σώματι* 16. *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* 15. *διὰ τοῦ σταυροῦ* 16. — *κατενώπιον αὐτοῦ = τῷ θεῷ* 16. Daß die Versöhnung im Kolosserbrief sich in dem Maße verwirklicht, als die Menschen und das All sich dieselbe aneignen, während im Epheserbrief davon die Rede ist, daß die Versöhnung im Kreuzestode Christi vollzogen ist, trägt sachlich nichts aus. Denn es handelt sich in der Versöhnung durch Christus um eine That Gottes und Christi, in der alle kommenden Geschlechter einbegriffen sind. Je nachdem also die That

Digitized by Google

selbst oder die Zueignung derselben durch die Menschen in Betracht gezogen wird, kann der Gedanke einen doppelten Ausdruck erhalten. So ist es ja 2 Kor. 5, 18—20, wo Gott einerseits uns mit sich selbst durch Christus versöhnt hat und in Christus die Welt mit sich selbst versöhnte, andererseits die Korinther gebeten werden: *καταλλάγητε τῷ θεῷ.*

In anderer Hinsicht bildet Kol. 2, 13—15 eine Parallele zu Eph. 2, 14—16. Beidemale ist die Vernichtung des Gesetzes (beidemale *δόγματα* und *σταυρός*) der Grund davon, dort, daß auch die Heiden, die tot waren in den *παραπτώματα* (vgl. Eph. 2, 1. 5) und der *σάρξ* (vgl. Eph. 2, 3. 11), Leben (vgl. Eph. 2, 5) und Vergebung der Sünden erhalten haben, hier davon, daß die Feindschaft der gesamten Menschheit gegen Gott, die in dem durch das Gebotegesetz mächtigen fleischlichen Willen ihre Wurzel hatte, getötet worden ist. Die Sünde also ist hier nicht wie Röm. 6, 6 f.; 7, 10. 11. 13. 24; 8, 10. Kol. 2, 13. Eph. 2, 1. 5 Todesursache, sondern wie Röm. 8, 7. Kol. 1, 21 Grund der Feindschaft wider Gott, an allen diesen drei Stellen aber so, daß die erstgenannte Anschauung gleichfalls im Hintergrunde steht. Entgegen Röm. 8 u. ä. aber bilden Kol. 2, 13—15 und Eph. 2, 14—16 darin eine Einheit, daß in diesen beiden Stellen das Gesetz nicht unter den Gesichtspunkt des heiligen, unabänderlichen Gotteswillens, der erfüllt werden muß und im Christentum erfüllt wird, sondern unter den einer durch die Heilsthat Christi abgeschafften Institution gestellt wird.

Digitized by Google

4.

Der Gedankengang des ersten Johannesbriefes.

Von

Prof. D. Wiesinger in Göttingen.

Wenn man den Gedankengang dieses Briefes verstehen will, muß man natürlich vor Allem darüber zur Klarheit gekommen sein, was sein letzter Zweck ist. Darüber aber kann man kaum im Zweifel sein. Das letzte Wort des Briefes „Kindlein hütet euch vor den Götzen", — er meint die Wahngötzen der Verführer — sagt es deutlich, und ebenso die Stelle 5, 13, wenn der Verfasser sagt: „Das habe ich euch geschrieben, damit ihr wisset, daß ihr das ewige Leben habet, die ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes." Der ganze Brief ist eine Apologie dieses Glaubens, und „jeder Satz steht im Dienste solcher Apologie", wie Jülicher treffend bemerkt. Wer aber sind nun die, vor deren Verführung der Verfasser die Leser durch sein Schreiben bewahren möchte? Auch auf diese Frage antwortet der Brief selbst deutlich genug. Gnostiker sind es, die in dem vermeintlichen Besitz des wahren πνεῦμα (4, 1—3) und der wahren Erkenntnis Gottes (2, 31; 5, 20) leugnen, daß Jesus der Christ (2, 22), der ins Fleisch gekommene Christ (4, 2; Jos. 7) sei, dessen sie in ihrer Erhabenheit über Sünde (1, 8) und Gesetz (2, 3. 9; 3, 4) nicht zu bedürfen meinen, womit ihr libertinistischer wenn nicht antinomistischer Charakter von selbst gegeben ist. Und was anderes kann demnach die Absicht des Briefes sein, als dieser falschen Gnosis die wahre Erkenntnis Gottes und seines Sohnes, die eins ist mit der Gemeinschaft Gottes und seines Sohnes (1, 3), gegenüberzustellen und zu behaupten? Von diesen Prämissen aus ergiebt sich m. E. Inhalt und Gedankengang des Briefes ungezwungen, der freilich nicht in der Weise paulinischer Dialektik sondern in Form von Meditationen verläuft, die aber um einen festen, wohl erkennbaren Mittel-

Digitized by Google

punkt kreisen. Jedenfalls glaube ich von der Auffassung, die ich gebe, behaupten zu dürfen, daß sie dem Leser einen Leitfaden bietet, der ihn durch den anscheinend so labyrinthischen Inhalt des Briefes sicher leitet und ihm das Ganze des Briefes verständlich und behaltlich macht. Daß 1, 1—4 die Einleitung ist, wird allgemein anerkannt. In ihr treten uns die Grundgedanken des Briefes entgegen: Das Evangelium ist Botschaft des Uranfänglichen, das in der Zeit erschienen sich allen Sinnen wahrnehmbar gemacht hat, nämlich des ewigen Lebens, welches bei dem Vater war und in Christo offenbart wurde (im Gegensatze zu der falschen Gnosis); der Zweck der Verkündigung: Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne Jesus Christus (wovon jene Gnosis nichts weiß) und Zweck des Schreibens: die Erhebung der Leser zur vollen Freude (zu lesen ὑμῶν) dieser Gemeinschaft. (Das alles bereits im Gegensatze zu jener falschen Gnosis.)

Von der höchsten Bedeutung für die Auffassung des Briefes ist es nun zu erkennen, daß 1, 5 — 2, 12 einen Abschnitt für sich bildet, was v. Hofmann [1]) schon ausgesprochen hat, von den meisten Auslegern viel zu wenig beachtet ist. Der ganze Abschnitt besagt nämlich, wer an dieser Gemeinschaft und der Freude, die aus ihr fließt, nicht teil hat, an die daher auch der Brief nicht gerichtet sein will. Diese Ausscheidung derselben aus dem Leserkreise hat zur Voraussetzung, daß sie sich bereits von der Gemeinde losgesagt haben (2, 19). Der Verfasser macht daher auch keinen Versuch, sie auf den rechten Weg zurückzuführen, sondern sagt von ihnen, daß sie an der Gemeinschaft mit Gott nicht teil haben. Ist Gott Licht, wie können die mit ihm in Gemeinschaft stehen, welche in Finsternis wandeln 1, 5—7; ebensowenig aber können es die, welche sagen, daß sie nicht gesündigt haben, und deshalb keines Christus bedürfen, der Sühnung ist für die Sünden der Welt 1, 8 — 2, 2; aber auch die nicht, welche versichern den Herrn zu kennen und seine Gebote nicht halten und nicht wandeln wie er 2, 3—6; endlich die nicht, welche behaupten im Lichte zu sein und

1) Mit seiner Auffassung (vgl. Schriftbeweis 2. Aufl. II. 2. S. 335 ff.) und der Luthardts (De primae ep. Jo. compositione 1860) berührt sich die meinige vielfach.

Digitized by Google

den Bruder nicht lieben 2, 7—11. Diese alle schließt er aus von der Gemeinschaft mit Gott. Das sind nicht etwa schwache Brüder, denen die dienende Liebe zu Hilfe kommen müßte, das sind prinzipielle Gegner; das sind dieselben, von denen er 5, 16 f. sagt, daß sie *πρὸς θάνατον* sündigen. So nur ist es verständlich, wie der Brief mit diesen Aussagen beginnen kann.

Und nun erst 2, 12 ff. wendet sich der Verfasser an seine christlichen Leser, während er vorher nur bei jeder Aussage über die Gegner kurz das verschiedene Verhalten der Christen angedeutet hat. An sie schrieb er und hat er geschrieben was immer er geschrieben hat, auf Grund dessen, daß sie Christen sind, und bezeichnet sie im Gegensatze zu den Genannten als solche, welche der Vergebung ihrer Sünden gewiß sind, den Vater und den Uranfänglichen d. i. Christus erkannt, den Bösen besiegt haben; und nun folgt auf Grund dieses ihres Christenstandes, dessen sich der Verfasser zu ihnen versieht, eine vierfache Reihe von Ermahnungen von 2, 15 bis 3, 21, daß sie bleiben, was sie sind, festhalten an dem, was sie haben, und sich nicht irre machen lassen durch die Verführer. (2, 26 f.; 3, 7 u. a.) Ferner ist für den Zusammenhang von höchster Bedeutung, daß man beachtet, wie diese Reihe der Ermahnungen, von 2, 15 bis 3, 21, wenn auch nicht immer den Worten doch der Sache nach den Aussagen 1, 5 bis 2, 11 über die entsprechen, denen er die christliche Gemeinschaft abgesprochen hat. Denn die erste Ermahnung, die er an die Leser richtet 2, 15—17, entspricht wenigstens im allgemeinen der Aussage über die Gegner 1, 5—7. Beides bezieht sich auf Gott selbst, mit dem die Irrlehrer behaupten in Gemeinschaft zu stehen, während sie doch in Finsternis wandeln. Seine Leser aber ermahnt er, nicht durch die Liebe zur ungöttlichen Welt die Liebe zum Vater aus ihrem Herzen verdrängen zu lassen. Die zweite Ermahnung an seine Leser 2, 18—28 ist die, sich nicht durch die antichristliche Leugnung Jesu des Christs, in der sie bereits die Stimme des für die letzte Zeit geweissagten Antichrists erkennen, um ihren Glauben an Jesum den Christ bringen zu lassen. Diese Ermahnung hat ja allerdings im Vorhergehenden nur insofern eine Parallele, als er 1, 8 bis 2, 2 von solchen redet, die ihre Sünde

Digitized by Google

leugnen und darum keines Fürsprechers bei dem Vater bedürfen, welcher die Sühnung ist für die Sünden der ganzen Welt. Wir stehen also doch wesentlich in demselben Gedankenkreise. An dieser Ermahnung, am Bekenntnis Jesu als des Christ, festzuhalten, liegt dem Verfasser alles — denn alles Übrige hängt damit zusammen —; daher er denn an dieser Stelle 2, 26—29 so dringend ermahnt, in der Unterweisung des ihnen verliehenen Geistes zu bleiben, festzuhalten, was sie haben, und zu bleiben, was sie sind. Die dritte Ermahnung reicht von 2, 29 bis 3, 10 und ist Ermahnung zum Halten der Gebote Gottes. Denn wie er δίκαιος ist, so ist nur der aus ihm geboren, dessen Thun die δικαιοσύνη ist; wobei der Verfasser seine Leser erinnert, daß sie lediglich der Liebe des Vaters ihre Gotteskindschaft zu danken haben, deren Zukunfts-Verheißung sie antreiben muß, der sittlichen Reinheit nachzustreben und nicht auf die Stimme derer zu hören (3, 7), welche die Sünde für nichts achten. Wer Sünde thut hebt Gottes Ordnung auf, ist Christo fremd und ist nicht Gottes sondern des Teufels Kind. Diese Vorhaltung entspricht nun ganz der Aussage über die Verführer 2, 3—6, und ganz dasselbe gilt von der vierten Ermahnung der Leser zur Bruderliebe, 3, 10—24 verglichen mit 2, 7—11. In der Erörterung dieses Gegenstandes ist er besonders ausführlich, zum Zeichen, wie sehr er ihm am Herzen liegt. Die Bruderliebe ist die Botschaft, die sie von Anfang an gehört haben, ihr Gegenbild Kain, der aus Haß gegen die Gerechtigkeit seinen Bruder ermordet; deshalb auch sie sich über den Haß der ungöttlichen Welt nicht wundern dürfen; sie ist ihnen der Erweis, daß sie den Schritt gethan, der aus dem Tod ins Leben hinüberführt; wer nicht liebt bleibt im Tode, ja ist ein Totschläger, der nicht das ewige Leben in sich haben kann; ihr höchstes Vorbild ist er, der sein Leben für die Seinen gelassen hat; ihm sollen sie auch darin nachfolgen und bereit sein, auch das zeitliche Gut mit dem notleidenden Bruder zu teilen. Das nur ist wahre Liebe, die sie der Furcht vor dem Gerichte überhebt, ihr Herz mit freudiger Zuversicht gegen Gott erfüllt und der Erhörung ihrer Bitten gewiß macht. Dies aber ist sein Gebot — so faßt er jetzt das Gesagte zusammen —, daß wir an den Namen seines Sohnes glauben und

Digitized by Google

einander nach seinem Gebot lieben; so nur bleiben wir in ihm und er in uns. Mit allem dem hat er dargethan, was brüderliche Liebe und was es Großes um sie ist.

Hiermit hört nun die Korrespondenz der Ermahnungen von 2, 15 bis 3, 24 mit den Aussagen über die Gegner 1, 5 bis 2, 11 auf, und scheint der Faden des bisher gefundenen Zusammenhangs zu reißen. Aber es fragt sich eben, wovon Kap. 4 und Kap. 5 eigentlich handeln. Meiner Überzeugung nach liegt der Ausgangspunkt des ganzen vierten Kapitels in den Worten 3, 24: und daran erkennen wir, daß er in uns bleibt, an dem Geiste, den er uns gegeben hat. Der Geist also, der von ihm stammt, ist das Erkennungszeichen unserer Gemeinschaft mit ihm. Dieser Gedanke liegt aber ganz in der bisher eingehaltenen Linie. Der Verfasser steigt nur, so zu sagen, eine Stufe höher, indem er von dem Verhalten des Christen im Einzelnen, wie er es vorher gezeichnet hat, aufsteigt zu dem Prinzip des *πνεῦμα* und zeigt 4, 1—21, wie das *πνεῦμα* aus Gott sich von dem der Gegner unterscheidet, indem das *πνεῦμα* aus Gott sich gerade in dem Bekenntnis Jesu als des im Fleische erschienenen Christ, den jene leugnen, und in der brüderlichen Liebe, von der jene nichts wissen, kundgiebt. Bei dieser Fassung des Zusammenhangs haben die scheinbaren Wiederholungen in Kap. 4 nichts Auffallendes. In Beziehung auf 4, 1—6 bedarf das wohl keines weiteren Nachweises; auffallender scheint auf den ersten Blick, daß 7—21 noch einmal das Thema der Bruderliebe so eingehend erörtert wird und nicht einfach nur gesagt wird, daß sie Kennzeichen des Geistes aus Gott ist (4, 12. 13). Aber man beachtet gemeiniglich nicht genügend, wie verschieden der Gesichtspunkt ist, von dem aus in diesem Abschnitt die Bruderliebe besprochen ist, verglichen mit dem vorhergehenden Abschnitt 3, 10—23. Hat es sich in diesem letzteren darum gehandelt zu zeigen, was brüderliche Liebe sei und wie sie sich offenbare, so handelt es sich hier darum, sie in ihrem Ursprung aus Gott, der Liebe ist, und dessen Kind man ohne die Liebe nicht sein kann, nachzuweisen. An der Liebe Gottes, der seinen eingeborenen Sohn als Retter der Welt zur Sühnung der Sünden und Darbietung des Lebens in die Welt gesandt hat, und deren der

Christ im Glauben gewiß ist, entzündet sich notwendig die Liebe zu Gott (19) und ebendamit die brüderliche Liebe, ohne welche die Liebe zu Gott nur ein Traum ist. So wurzeln Bekenntnis Jesu und brüderliche Liebe in der Heilsthatsache der Sendung des Sohnes und seines Opfertodes. In Gott, der Liebe ist, bleibt nur wer in der Liebe bleibt; und auch hier wird hervorgehoben, daß davon die Zuversicht abhängt für den Tag des Gerichts. Denn eine Liebe Gottes, die nicht zugleich brüderliche Liebe wäre, giebt es eben nicht. Also der Geist aus Gott hat gerade das zum Kennzeichen, was jenen ihres Geistes sich berühmenden Verführern fehlt. Das ist der Inhalt von Kap. 4, und damit gliedert sich Kap. 4 ganz in den bisher erörterten Gedankengang ein zu zeigen, wer ein Kind Gottes ist und wer nicht. Aber auch mit Kap. 5 ist es nicht anders. Wie Kap. 4 von dem *πνεῦμα* gehandelt hat, so handelt Kap. 5 von der *πίστις* des Christen, ebenfalls im Gegensatz zu jener libertinistischen Gnosis, und zeigt, wie die vom Geiste gewirkte (5, 6) *πίστις* als subjektives Prinzip des christlichen Lebens alles das in sich schließt, dessen jene hochmütige Gnosis ermangelt. Wer an Jesus den Christ glaubt, ist aus Gott geboren, liebt Gott und darum auch die Brüder und hält seine Gebote; für ihn sind auch die Gebote nicht schwer; sein Glaube ist ja der Sieg, der die Welt überwunden hat; und dieser Glaube, ruhend auf dem dreifachen Zeugnis Gottes für seinen Sohn durch Wasser, Blut und Geist, hat die Gewißheit des ewigen Lebens in seinem Sohne; eben diese Gewißheit aber wollte der Verfasser den Lesern durch sein Schreiben besiegeln (5, 13). In diesem Glauben sind sie der Erhörung ihrer Bitten, die sie an Gott richten, gewiß, vorausgesetzt (im Hinblick auf jene Pseudochristen), daß sie nicht bitten für solche, die *πρὸς θάνατον* sündigen. Zum Schlusse des Ganzen 18—21 läßt er noch ein dreimaliges *οἴδαμεν* folgen, eine Zusammenfassung dessen, was einem Christen feststeht, nämlich daß die Geburt aus Gott das Sündigen ausschließt, die Welt im Argen liegt und der Sohn Gottes es ist, der den Sinn für die Erkenntnis des Wahrhaftigen aufschließt und dem wir unser Sein in dem verdanken, welcher der wahrhaftige Gott und das ewige Leben ist. Und mit dem Zuruf: „Kindlein, hütet euch vor den Abgöttern“,

Digitized by Google

den Idolen jener gnostischen Verfassung, schließt er den Brief, der sich durchweg als eine Apologie des wahren Christentums zu erkennen giebt. Auch das fünfte Kapitel, das vom Glauben handelt, hat dazu gedient, den Gegensatz zu illustrieren und so sich der Absicht des Ganzen eingereiht.

Jülicher hat in seiner Einleitung in das Neue Testament zu dem ersten Johannesbrief die Bemerkung gemacht, daß die zahllosen Versuche, eine wohlüberlegte Disposition nachzuweisen, nur das Verdienst haben, sich gegenseitig aufzuheben; auch die neueste „sympathische“ Konstruktion von Häring (in der Festschrift für C. v. Weizsäcker, 1892) rechnet er dahin. Und ich muß allerdings zugeben, daß seine mit dem Auge und der Hand des Systematikers feinsinnig entworfene Disposition des Gedankenmaterials des Briefes, wonach eine dreifache Darlegung der ethischen und christologischen These des Briefes anzunehmen wäre, wohl der Absicht des Verfassers nicht entspricht. Dagegen bin ich mit dem Grundgedanken seiner Abhandlung einverstanden, daß Christusglaube und Bruderliebe in dem Briefe als die untrüglichen Kennzeichen des Heilsbesitzes in ihrer Durchdringung dargelegt sind, und diese Einheit auf der geschichtlichen Thatsache der Liebesoffenbarung Gottes in Christus beruht. Für diesen Vollgehalt des ursprünglichen Christentums bleibt, wie er sagt, der Brief ein wundersames Denkmal aus dem Ende der apostolischen Zeit. Über das Ende der apostolischen Zeit, etwa bis in die Zeit der valentinianischen Gnosis, wie Baur will, hinabzugehen, haben wir wegen der gnostischen Beziehungen des Briefes keine Veranlassung, wie schon der Name des Cerinth beweist (vgl. Th. Zahns „Ignatius“, S. 392 ff.). Auch für mich ist der Verfasser des Briefes identisch mit dem des Evangeliums (vgl. auch Jülicher Einleitung 156 ff.). Der Brief selbst aber giebt keine irgend begründete Veranlassung, in dem Verfasser desselben, voll Hoheit und Milde und wieder voll rücksichtsloser Entschiedenheit gegenüber den Christusleugnern, der seine Augenzeugschaft der evangelischen Geschichten so stark betont (1, 1 ff. 4, 14), eine andere Persönlichkeit als die kirchlich überlieferte zu vermuten.

Digitized by Google

5.

Luthers Beziehungen zu Zerbst.

Von

Heinrich Becker, Pastor in Lindau (Anhalt).

In den letzten Jahren hat die Stadt Zerbst unternommen, ihr reiches Archiv durch einen besonders dazu angestellten Archivar ordnen zu lassen. Der Güte der städtischen Verwaltung, besonders des Herrn Bürgermeisters Dr. Hahn sowie der beiden Herren Archivare Dr. Neubauer und Dr. Müsebeck verdanke ich die Einsicht in die Archivalien, welche neben bereits Gedrucktem bei dieser Arbeit benutzt sind. Was an Gedrucktem vorliegt, ist hauptsächlich Folgendes: 1) Die betr. Abschnitte in Beckmanns Historie von Anhalt bes. VI Kap. VII Von Einführung der Evangelischen Religion in Anhalt. 2) Lindner, Luthers Briefe an die Fürsten von Anhalt, Dessau 1830. 3) Sintenis, Denkschrift zum Todestag Luthers, Zerbst 1846. 4) Stier, Regesten aus Luthers Briefen in Bd. IV der Mitt. d. anh. Gesch. Ver. — Die ungedruckten Sachen des Zerbster Stadtarchivs wolle man als solche erkennen, wenn nur die Zahlen angegeben sind, mit denen sie von dem betr. Herrn Ordner bezeichnet sind.

Die Stadt Zerbst war bis zum 30jährigen Kriege, der ihre Blüte geknickt hat, „wie man eine Kiefer knickt", decus et ornamentum, sowie die metropolis totius Anhaltinatus; sie überragte weit die sämtlichen übrigen Städte Anhalts an Zahl, Reichtum und selbstbewußter Kraft der Bewohner. An Kirchen besaß sie die schöne gotische Nikolaikirche, die größte von Anhalt, die bei Beginn der Reformation im Bau noch nicht ganz vollendet war, die eigentliche Bürgerkirche; dann die Stiftskirche S. Bartholomäi, das bevorzugte Gotteshaus der Fürsten, deren Stiftsherren auch seit 1331 das Patronat über die Pfarre zu S. Nikolai besaßen. In ihr, der Kirche S. Bartholomäi, ruht, was von Fürst Wolfgang sterb-

Digitized by Google

lich gewesen ist, jenem hochgemuten Helden der Reformation, der um des Evangeliums willen willig Land und Leute verließ. Endlich kommt noch in Betracht die Kirche S. Marien draußen in der gartenberühmten Vorstadt Ankuhn. Dazu drei Klöster, zwei Mannsklöster, eines der Augustiner und eines der Franziskaner, die auch als graue Mönche in den Akten vorkommen, und ein Frauenkloster. Die Blüte der Stadt war so sehr mit dem Brauen des berühmten Zerbster Bieres verknüpft, daß, wer ein Haus ohne Braugerechtigkeit besaß, kaum seine Nahrung in der Stadt hatte.

Dem Kaplan von S. Nikolai, Namens Johann Wilbolt, brachte Fastnachten 1522 eine böse Störung. Er schreibt davon selber „Am Asche mitwoggen nach essens umb segns [6] Awen[s] anhe alle ursach ist .. Severyn Stendal noch myt eym unbekanten myt zwey gheladen bucßen unde anghebrunthen lunthen mortlich vor meyn huß, dorynne ich myt hern unde guten frunde[n] frohlich gesessen, gekommen, [hat] myt der eynen bucßen hertlich an myne hußthore ghestolh[en] unde, so ehr gefraghet, waß er wolthe, hat [er] ghesprochen, er wolt[e] das vastnacht-spiel myt uns spylen; habe ich unde [die] andere, so yn mynne[m] huse gewesen, en ghegebeten unde by synn ern vormanth, er sulthe dy lunthen aushisken [= auspusten], den[n] [mit] gheladen bucßen unde fhuer were nicht guet vastnacht spilen; also denn wollte[n] wir en willich ynlassen. Hat er nicht ghewolt, ßunder[n] dy bucßen my unde Andern vorghehalten, also das ich my syner Swerlichen habe entsatz[t] unde myt großer ghewalt en myt synen Anhange von myner thoren unde fenstern habe mußth tryben." (II 353 II.) Bisher hat sich Herr Johann Wilbolt „alles Klagens seiner Injurien enthalten"; aber nun, da Sev. Stendal auch einen Hinterhalt auf dem nahen Fischmarkt gehabt, setzt er sich noch selbigen Abend des 5. März hin und bittet, ihn gemäß erhaltener Zusage in solcher fürstlicher Stadt zu beschützen. Der Rat hat augenscheinlich Gründe, die Sache recht vorsichtig anzufassen. Er möchte gern „Weiterung und andere Fährlichkeit vermeiden" (II 353 V), kann auch angezeigte Gewalt mit den Büchsen und Lunten nur als in trunkener Zeit geschehen ansehn, und so begnügt er sich, dem Stendal und seinem Anhang, zuerst sofort und dann auch nach vorgenommenem Verhör, bei Strafe

Digitized by Google

an Leib und Gute aufzulegen, „keiner Gewalt gegen Jemand nicht zu gebrauchen“. Im übrigen schiebt er die Sache ab auf landesfürstliche Entscheidung. Sollten aber binnen 14 Tagen die Gebrechen von dieser Seite nicht „hingelegt“ werden, so will er selbst nach dieser Zeit unter Anstellung peinlicher Klage gegen jeden geschehen lassen, was recht ist. Damit aber giebt sich Joh. Wilbolt nicht zufrieden. Schon vom 9. März, also vier Tage nachher, geht er mit seiner Beschwerde an Fürst Wolfgang und gleichzeitig an seinen geistlichen Vorgesetzten, den Bischof Dietrich von Brandenburg, dessen „Collector“ er ist. Letzterem gegenüber nimmt die Klage eine erweiterte Gestalt an; er schreibt von höhnenden und beschwerlichen Worten gegen die ganze Klerisei, von angeschlagenen Schandbriefen und Gewaltthaten außer dem Vorfalle vom Aschermittwoch. Der Rat habe nicht gestraft, habe auch das Terminieren der Pauliner und Karmeliter, obwohl sie mit bischöflicher Erlaubnis gekommen, nicht gestattet. Einer der Bürger habe sich auch wieder Ordnung der heil. Kirche Fleisch zu essen unterstanden.

Weiterungen waren aber doch für den Rat nicht ausgeblieben. Es liegt ein Zeugnis vor, daß der Rat noch im Frühjahre 1522 gegen Bilderstürmer vorzugehen hatte. Vor dem Thor waren hölzerne Bilder „gestürmt“ [II 353 IV]. Wenn dies Zeugnis von einem Wittenberger (Valtin Engelhart) ausgestellt wird, der dabei gewesen sein muß, wenn er dem angeklagt Gewesenen bezeugt, dieser habe „weder Rath, noch Hülfe, noch That dazu gethan“, wenn in dem Zeugnis „von hölzernen Bildern oder Oelgötzen vor dem Thor“ die Rede ist, so weist uns das hin auf einen Zusammenhang dieser Zerbster Unruhen mit der gleichzeitigen Bilderstürmerei in dem nicht fernen Wittenberg.

„Am 6. März 1522 war Luther wieder in seiner Stadt; am nächsten Sonntag stand er auf seiner Kanzel und wurde durch achttägiges Predigen völlig Herr der Situation“ [1]). Am Sonntag Cantate, dem 18. Mai 1522, predigte Luther im Augustinerkloster zu Zerbst. Ist es da nötig nach dem Grunde zu fragen, weshalb man Luther nach Zerbst geholt hat? Es kann kein anderer ge-

1) Möller-Kawerau, K.-Gesch. III S. 34.

Digitized by Google

wesen sein, als daß man auch hier wünschte, die kirchliche Bewegung in ein ruhiges Fahrwasser gebracht zu sehen durch denselben Mann, dem es in Wittenberg (auch in Zwickau und Erfurt) so überraschend gelungen war, ganz abgesehen davon, daß man sich an der Geistesmacht dieses Glaubenshelden, dem man innerlich zugethan war, erbauen und in schwerer Zeit kräftigen wollte. Luther nahm selbstverständlich Herberge bei seinen Ordensbrüdern in Zerbst. Er war seit 1515 Distriktsvikar über 11 Klöster in Sachsen und Thüringen. Wie sehr gerade die Zerbster Augustiner der Reformation zugethan waren, geht daraus hervor, daß sie am Dienstag Miseric. dni 1526 (Mai 2) ihr Kloster mit dessen ganzer Habe an den Rat für 225 fl. verkaufen (I A 352) „so und als wir mit göttlicher Hülfe aus heiliger Schrift verständiget, daß unser Leben, darin wir bisher gestanden, nicht in derselben schrift gegründet und unfruchtbar“. Doch betrachtete auch der Rat Luther als Gast der Stadt. Im Handbuche der Stadt von 1522 findet sich unter dem Titel Geschenke eingetragen: „Item xx sch[ock] xxiiij gl in saken Doctoris Martini Luthery Als [er] hir [ge]prediget pateri priori geschanckt und vorhert [1]). — Item dem Burgermeister Jurgen gisicken vor ein Kupe bier — Item xx v sch. Casper Swan [dem Wirthe] von Wegen unser gnedigen Fürsten, Doctor Martinus, Im Schüttenhofe, u. unser hern geschencke gegeben.“ Das Geschenk der Stadt an den Prior erfolgte, weil die Augustiner in Zerbst sehr arm waren. Wenn Luther mit F. Wolfgang zusammen das Zerbster Schützenfest besuchte, so hatte ja ihn F. Wolfgang bereits auf dem Reichstage zu Worms kennen gelernt. Wer aber den Gründen nachforschen will, weshalb F. Wolfgang in geradem Gegensatze zu seinen drei Neffen, den übrigen Fürsten von Anhalt, die eifrig das Alte festhielten, sich so hingebend an die Reformation anschloß, der wird die Stunden zwanglosen Beisammenseins in Zerbst auf dem Schützenfeste nicht außer acht lassen dürfen. Die Schützenbrüderschaften haben allezeit ein konservatives Element gebildet. In Zerbst waren zudem die Augustiner mit den Schützen aufs engste verbündet. 1397 nimmt der Prior der Augustiner

1) Vgl. Beckmann VI S. 49.

vier Schützenmeister auf in den Orden dergestalt, daß sie Anteil haben an allen Messen, Vigilien, Fasten, Bitten und allen guten Werken, die Gott giebt von seiner Gnade wegen den Brüdern zu Zerbst. „Als 1525 die Altargeräte, welche die Gilde im Augustinerkloster besaß, überflüssig wurden, beschaffte sich die Gilde von dem Silber derselben einen neuen Vogel.“ „Auch die Augustiner-Einsiedler in Zerbst hatten den h. Sebastian zu einem ihrer Schutzherren gewählt, wie die Schützen; die Siegel der Prioren des Augustiner Klerus zeigen als Siegelbild unter einem Baldachin den von Pfeilen durchbohrten Sebastian, vor dem ein knieender Mönch betet. Dasselbe Bild sehen wir im ältesten Siegel der Zerbster Schützengilde, das zuerst 1464 vorkommt, und sehen es noch heute darin.“ (Neubauer, Gesch. d. Schützengesellsch. z. Z. S. 9 ff.)

Das war die erste und einzige persönliche Anwesenheit Luthers in Zerbst, die ich urkundlich belegen kann [1]). Sie hat einen lebhaften schriftlichen Verkehr im Gefolge gehabt, in dem Luther sowie nach ihm Melanchthon und dann längere Zeit die Universität in Wittenberg, eine autoritative Stellung einnahmen.

Wenn Luther 1523 Schriften herausgab, „daß eine christliche Versammlung Recht und Macht habe Lehrer zu berufen“: „De instituendis ministris“ und darin für das Recht der Gemeinde eintrat, ihre Pfarrer selbst zu wählen, so ist das sicher nicht ohne Einfluß auf Vorgänge in Zerbst gewesen, die Folgendem zu Grunde liegen.

Unter dem Freitag Alexii 1523 (Juli 17) schreibt Mattheus Meseberg an „Burgermeister, Rathmanne u. gemeine Pfarrleute Sankt Nicolaus Pfarren allhie zu Zerbst“, er sei von ihnen „vor einen Pfarrer hergesetzt und zwar zur Zeit der Fährlichkeit, der Pestilenz und des Todes, da sich viel Leute nicht allein dieser Stadt, sondern auch des Pfarrhofes äußerten“. Die fürstliche Herrschaft war jedoch mit solchem Vorgange nicht einverstanden. Sie fand darin eine Beeinträchtigung ihrer „Regalien“, und so mußte Meseberg sehr bald

1) Beckmann, Hist. v. Anh. III, 294: „A. 1524 umb Johannis ist Lutherus über Zerbst nach Magdeburg gegangen wie Dresserus meldet Sächs. Chron. f. 518.“ Vgl. auch Mittl. des Anh. Gesch.-Ver. V, 339 f. In den Archivalien habe ich davon keine Spur gefunden.

Digitized by

wieder aus dem Pfarramt weichen. Der Rat gab ihm eine Anstellung in seiner Verwaltung.

Im Barfüßerkloster, wegen dessen die Stadt einen gewaltigen Kampf zu kämpfen gehabt hat und das als letzte Zuflucht des alten römischen Wesens mit größter Zähigkeit gehalten ist, waren anfangs wenigstens einige der Brüder auch auffeiten der Reformation. So predigte Johann Luckow zu Weihnachten 1522 in der Barfüßerkirche: „In Hurenhäusern sei man vor Donner und Blitz sicherer, denn in Klöstern und Kirchen." (Beckmann VI, 39.) Er mußte weichen und fand Zuflucht bei Luther. Aus dem Augustinerkloster zu Wittenberg schreibt er am letzten April 1523 an den Rat zu Zerbst: „Euch ist sunder Zweiffel gut wissen, wie ich umb bekenntnis willen des lebendigen wortes des heyligen Euangelions ... yn die allerhoiste ungnade, vormaledeiung u. haß meiner Veter kommen byn, das myr in keynem wege tzustehen wolt, on vormessener u. freveler Gottesversuchung yn scheinlicher ferlichkeyt u. offentlichem grymmigen Mordgeschrey lenger bey yhn tzu bleyben." II 281, 6. Diesen Johann Luckow finden wir 1525 in Herzberg als Prediger. Dort hat er Gelegenheit, seiner Vaterstadt Zerbst einen Dienst zu thun, und dieselbe erinnert sich seiner Anfang 1527, als es gilt einen Pfarrer für S. Bartholomäi zu wählen. Allein die Gemeinde zu Herzberg meint, ihr Prediger dürfe nicht, ohne gegen Gewissenspflicht zu handeln, sich der „ersten Berufung" enturlauben, „sollte ihn doch billig sein Gewissen dahin weisen, sie nicht zu lassen". Er weiß sich nicht zu helfen. Da schreibt er Sonnabend n. Dor. 1527 nach Zerbst: „Damit der sachen auffs eilenst mocht geratten werden, byn ich synns, noch diese woche, wil gott, personlich zu euch zu kommen, u. untirwegen hierynnen D. Mart. Luthers radts zu gebrauchen; Und E. E. w. alsdan entlich u. gütlich andtwordt [zu] geben. Dan, wo D. Mart. Luther mich des gewissens halben in diesem fall befreien wirt, wissen die Herren von Hertzperch, wie sie selbs bekennen, mich zu keynem wege zu verziehen oder auffzuhalten." Als Luthers Bescheid meldet dann Joh. Luckow: „Wo ich durch yemand zum predigampt oddir pfarampt gebürlicher weise beruffen wurd, da man myr mehr u. besser besoldung gab, den zu Hyrtzbergk u. ich derselben benottigt, mocht

ich mich von Hyrtzbergk on einigerley Far des gewissens wol hynweg wenden" (II 281, 16—21). Auf diesen ruhigen, nüchternen Rat Luthers hat denn auch Luckow schließlich die Pfarre an S. Bartholomäi zu Zerbst angetreten, freilich um sie nur ganz kurze Zeit zu behalten. Anfang Oktober 1528 sucht die Bartholomäigemeinde schon wieder einen neuen Pfarrer, da der alte, anscheinend an der Pest, jüngst gestorben ist. (II 281. 32.)

Am meisten wird Luther von Zerbst aus in Anspruch genommen für Beschaffung von Geistlichen. Es ist in allen Fällen der unausgesprochene, in einigen auch deutlich kundgegebene Wunsch F. Wolfgangs gewesen, der das zumeist zuwege gebracht hat.

Der erste Brief dieser Art ist der bei Sintenis Denkschrift unter Nr. I mitgeteilte Brief Luthers „der Magister, so zu Jüterbog Prediger ist gewesen, um welchen ihr mir neulich habt geschrieben". Wer ist dieser Magister gewesen? Laut II 287 VI schreibt Bischof Dietrich von Brandenburg an den Rat d. d. Ziesar Donnerstag nach Simonis et Juda A. D. xxiij (29. Okt. 1523) „Durch gemeyn geschrey und sage gelangt an uns globlich, das Jr Eynen prediger, den der hochwürdigste Jngotvatter, Durchlaucht. Hochgeb. furst und Herre, H. Albrecht, der heyl. Ro. kirchen Cardinal .... auch wir als Ordinarius umb offenbare manichfeldige mysbreuchliche, aufrorige und uncristliche predigt, zue Jütterbogk unscheulich getribben, aws der stadt Jütterbogk verjagt und vertriben haben, widdrumb seynen kl^{n} gnaden, auch uns vielleicht, zum trotzs, auch an [= ohne] alles mitwissen, Consense, und volwortt des Capittels der Kirchen Sancti Bartholomei bey euch, die dye pfarre sampt dem predigstull zu vorsorgen über viel hundert Jhar mechtig gewesen und inne [ge]habt, sollet zum prediger aufgenommen haben". Der Rat antwortet am Mittwoch nach Omnium sanctorum A. d. xxiij (4. Nov. 1523) Ewir g. gnediglich schreiben .... [Rekapitulation] ... „Mit weiteren gnediglich synnen, denselbigen zu lassen, weiterunge zu vermeyden und ferner einhalts, haben wir in demutt erlesen und bitten Ewir g. darauf dinstlich, [zu] wissen, das Wir hievor, uff gnediglich Ewir g. begir bey Chiliacus gericken, der von unserm pfarr zum Capellan angenommen und von der gemein zum prediger beruffen, wiewoll bsverlich, der gemein

Digitized by Google

zuentkegen, abgeweiset und gelassen und obwoll das obgedacht Capittell bei uns Sanct Niclaus pffarr sampt dem predigtstull hievor vorsorgett und bestalt, welchs wir noch, solchs zuirfolgen, an sie gebeten; das sie ubirgangen, die pfharr, noch predigstull nicht vorsehn welchs uns armen Christen besverlich. Ist uns angezeigt wurden, wie ein Weltlicher prister, vast hochgelarett zw Wittenbergk vorhanden sein soll, der sich Prediger Ampts wolt gebrauchen lassen, der zue uns kegin Czerwist gekommen. Haben wir yn ein kurz Zeidt ad probam zum prediger (got von Himmel bewust) hochgedachten unsern gn. Herrn von Magdeburgk und Ewir g. noch niemals nicht zu entkegin angenommen. Dann uns unbewußt gewest, das er dergestalt von Jüterbogk vorjaget." Nach reiflicher Erwägung kann ich diesen Brief nur so verstehen. Chr. Gericke war von Meseberg als Kaplan angenommen (II 287, V. u. VII) in derselben Weise, wie der Schulmeister seine Gehilfen (Locaten) annahm. Wie der Rat auf Einsprache von oben Meseberg fallen ließ, so hatte er schon vorher erst recht seinen Kaplan (bezw. zwei Kapläne) fallen lassen. Der Rat hatte eine schwierige Stellung. Im Grunde genommen war es eigentlich „der gemeine Mann, der das klare Wort Gottes zu hören hochbegirlich war" und dem sie zu Willen sein mußten, wollten sie nicht „viell vorweislicher wortt vom gemeinen Mann hören". Die volle Entschiedenheit auch des Rates für das Evangelium hat sich erst nach und nach herausgebildet. Nun aber hat er selbst sich an Luther mit seinem Gesuch um einen Geistlichen gewandt. Weist er den zurück, so ist das zugleich eine Nichtachtung F. Wolfgangs. So will er diesen dann behalten.

Wer ist der von Jüterbog vertriebene Prediger? Meseberg mußte „in Uebung des alten Adam" und trotzdem, wie er sagt, „Niemand auf Erden zu Unvermögen von mancherlei Gewalt mag mit Billigkeit gezwungen werden, auch derselben, über Gebühr christlicher Ordnung Gehorsam zu leisten, kein Mensch pflichtig ist", in seinem Pfarramte an S. Nikolai ausharren bis in den Oktober 1524. Neben ihm wird aber nur ein einziger „Ecclesiastes" d. i. Prediger erwähnt, nämlich Johann Groner (auch Groniger und später: Grunert geschrieben). Nur Groner kann der aus Jüterbogk vertriebene Prediger sein.

Digitized by Google

Um die Fastenzeit 1524 hatte der Nachfolger Johann Luckows im Predigtamt bei den Franziskanern Passionspredigten angekündigt. In einer derselben ist Johann Groner zugegen. Er läßt ihn eine Zeit reden. Als aber schließlich derselbe erklärt, das Evangelium sei nicht geschrieben, daß man's so halten sollte und müßte, sondern wie eine Historie; derhalben hätten sie das Urteil nachgelassen den Vätern, die sollten sehen, was zu halten sei oder nicht: da hat er den Augapfel der Reformation, die alleinige Gültigkeit der heil. Schrift, angetastet. Groner fährt los, er solle schweigen, und predigt dann selber. Daß die Franziskaner gegen diesen Schlag einen Gegenschlag führen würden, ist selbstverständlich. Sie rufen die Hilfe des Landesherren an. Diese fordern Groner vor sich, und Groner verheißt schriftliche Rechtfertigung. Aber, wo sich ringsum auf dem Lande der Bauer erhebt, warum sollten sie in der Stadt nicht auch das Haupt hochtragen? Groner legt deshalb seine Rechtfertigung nicht in einer Handschrift nieder, die bloß den Fürsten überreicht wird: er läßt sie drucken in Wittenberg, und da steht auf der Rückseite des Büchleins: „Dis Buchlin ist durch die verordneten zu Wittenberg besehen und zu drucken zugelassen. M[artin]. L[uther]." Es führt den Titel: „Zu trost allen armen gewissen: Ein kleyn buchlyn, durch Joannem Groner, Itziger zeyt Ecclesiasten zu Zerbest, zur anthwort auff nachfolgende artickel, Den hochgebornen Herrn, Herrn Wolff u. Johan, Fürsten von Anhalt etc. eyngelegt. Wittenberg Hans Lufft. 1524." Eigentlich müßte es heißen: „Zu Trotz allen meinen Widersachern."

Der Ausgang der ganzen Sache war der, daß Johann Groner im Oktober 1524 zum Pfarrer von S. Nikolai gewählt wurde und daß bei dieser Gelegenheit die Fürsten das Wahlrecht der Gemeinde, nur mit dem Vorbehalt ihrer Bestätigung, anerkannten, ein Recht, das erst zu unserer Zeit vor wenigen Jahrzehnten aufgegeben ist.

Daß Luther schon vorher mit Joh. Groner verkehrt hat, ehe derselbe nach Jüterbog ging, ist höchst wahrscheinlich. In Bd. XII der Weimarer Ausgabe von Luthers Werken wird S. 7 die Wahrscheinlichkeit erwähnt, daß der Mag. Joh. Gruner, der zu Leisnig die im September 1522 einmütig mit Luther beratene Kastenordnung, vermutlich in Gemeinschaft mit Heinrich Kind, redigiert

Digitized by Google

hatte, identisch sei mit dem Zerbster Joh. Groner. Eine Erhöhung dieser Wahrscheinlichkeit dürfte es bedeuten, wenn in dem obenerwähnten Büchlein auch ein Hinweis auf Anlegung eines gemeinen Kastens sich findet. S. 18: „Und überschwencklich eyn gut Gottiswerck, So man durch die heylige schrifft erlernt [ist das:] . . . . den vorradt, do man doch von schlempt . . . wenden ynn eynen gemeynen kasten durch vorwarte ordenung zu troste der lebendigen heyligen, das sind nakenden und bloßen, withwen und wesen und allen dürftigen damit zu dienen."

Groner stirbt schon gegen Ende des Jahres 1527. Auf die Meldung davon schreibt F. Wolfgang an den Rat zu Zerbst folgenden Brief:

„Vonn gotts gnadenn Wulffgangk, fürst zu Anhalt p. Lieben getrewen. Nachdem der magister zu sanct nicolas itzo D[odes] vorstorbenn, So bewegen wir, das ir widder eines selsorgers dorselbsthen hoch sere nothdürfftigk, dordurch nu das gottlich worth furderlicher getriebenn. So ist unser gnediges gesynnen und begir, ir wolleth euch nach einem züchtigen, gelerten, reddelichen mhan, der eines gutten lebens sein mocht, dorumb lassen Doctor martinum luther zu wittenbergk ansuchen, dem wir auch derwegen, euch darinen fürderlich zu sein, hirneben schreiben, ungezweifelth, er werde euch zur sterk des gottlichen wortts einen fromen mhan zu weisen hierinen keinen uffhalt noch vorzogk thun. Reichet uns von euch zu großem gefal. So wirtts der almechtige aus ewern bitten u. glauben ewerer herzen erkennen. Datum Kotten montags nach Andre Anno D. xxvij."

Groner hatte, wie bereits erwähnt, als Hilfsgeistlichen den Cyriacus Gercken (Gericke) angenommen, denselben, der schon neben Meseberg amtiert hatte und entlassen war auf Bischof Dietrichs Verlangen. Er ist ein Zerbster Kind. Luther schreibt am 28. März 1531 an ihn nach Cöthen, wo er Pfarrer geworden war, „An Cyriacus N., Pfarrer in Cöthen", um ihm die Superintendentur in Göttingen anzubieten. Daß mit Cyriacus N. Gercken gemeint war, konnte man bis jetzt nicht behaupten. Aber es liegen im Stadtarchiv Zerbst zwei Briefe von Cyr. G. vor aus September und Dezember 1531, welche derselbe aus Cöthen geschrieben hat

Digitized by Google

(II 287, XXVII und XXVIII). Aber auch schon früher, als Gercken noch in Zerbst war, muß er zu Luther in Beziehung gestanden haben. Ich darf nicht unterlassen, folgenden Briefentwurf (II 453, 1) hier wiederzugeben:

„Unsere freundtwillige u. gevliessen dienst zuvor. Wirdiger, Achtbar u. Hochgelarter, bßunder großgünstiger Her u. freundt. Wie wir hievor An E. A. W., Nachdem Er Niclaus pintzelt unser Erwelter pfarher, welcher Itzt nach dem willen des Allmechtigen ßerhe [sehr] krengklich, von uns zw zihende willens und Er Johan Luckow, der kirchen Sancti Bartholomei alhir bey uns pfarher, seliger, in got vorstorben p. geschrieben haben u. gebethen, Ewir Acht. W. Wollen uns, als Ein Liebhaber derselben Mit Eynem fromhen gelarten Man in vorkundunge des gotlichen wortis vormittelst der gebühr widderumb günstiglich thun vorsorgen p. daruff wir dann von E. A. W. günstige u. schriftliche vortrestunge dotzumal bekommen, Dere wir uns gegen Ewir A. W. hochlich bedangkende sein. Derhalben Bitthen wir noch mit gantzem vleiß, Ewir Acht. W. wollen uns Mit Einem frommen u. gelahrten Mahn, der in gotlicher schrifft erfharen u. gegründet were u. der mit deroselben in anfechtunge den widdersacher wußte zw beingen [beugen] u. ire thun mit der schrifft mochte widderleggen, ufs sonderlichste alhir vorsorgen. Darum wir auch jegenwärtigen Briefszeiger, Ern Ciriacussen gercken, unsern Diakonus, deswegen mit E. A. W. ferner unser notturft zw reden, befhel gegeben, freuntlich bittend, E. A. W. wollen Jme gunstilich horen, inmassen wir selbst mit E. A. W. rethen [redeten] u. glowben geben. Das seint wir umb dieselben E. A. m. in allewege freuntlich zu vordienen willig." Datum [fehlt].

Vergleicht man diesen Briefentwurf mit dem bei Sintenis S. 28 IV[a] mitgeteilten (vgl. auch Kolde, Anal., S. 91 bezw. Stier in Mitt. d. anh. Gesch. Ver. IV, S. 3), so springt die Beziehung beider in die Augen und geht aus der Wendung in letzterem „haben doch E. A. W. in dieser Zeit mit müntlicher werbung die unsern nicht beschweren wollen" hervor, daß es zur Abfertigung Cyr. G.s an Luther nicht gekommen ist, und daß man sich darum mit brieflicher Bitte begnügte. Daß aber Cyr. G. an keinen andern

Digitized by Google

als Luther geschickt werden sollte, ist an und für sich unzweifelhaft, geht aber auch aus der bei Sintenis mitgeteilten Adresse seines Briefes hervor. Nun aber die Datierung! Sintenis schreibt „Mich. 1527“ drunter. Er muß fleißig kontrolliert werden. Das „Mich.“ ist offenbar genommen aus der Wendung seines Briefes „auf itzt Michaelis“. Wenn daher Stier und Kolde datieren 1527 März 29, so ist das unzweifelhaft falsch. Aber Sintenis hat leichthin die Jahreszahl 1527 ergänzt. Joh. Luckow starb erst kurz vor Mich. 1528. (Gegen Ende 1527 war Joh. Groner gestorben, und nach ihm tritt erst Pintzelt ein als Pfarrer.) Wenn dazu das Handbuch der Stadt von 1528 die Eintraguug hat: „4 fl. haben die beiden neuen Prediger, so von Wittenbergh und Halberstadt [gekommen sind], verzehret“, so ist klar, daß nach Pintzelt auch bald Cyr. Gercken von Zerbst, Mich. 1528, schied und daß der Grund, weshalb aus seiner Reise nach Wittenberg zu Luther nichts wurde, jedenfalls damit zusammenhing. Er ging von Zerbst nach Greußen als Pfarrer, wie er selbst sagt II 287, XXVII.

Ehe wir jedoch den weiteren Beistand Luthers zur Beschaffung geistlicher Kräfte für S. Nikolai in Zerbst beleuchten, müssen wir den wichtigsten Schritt betrachten, den der Rat in Sachen der Reformation that. Nach diesem Schritt gab's kein Rückwärts zur römischen Kirche, und man mochte ihn nicht thun, ohne von Luther sich die rechte Weisung dazu geholt zu haben. Im Archiv der Stadt ist jetzt unter II 353 XXVII ein Entwurf aufbewahrt, der die Bezeichnung trägt „Frag über die Clenodia und ander geistliche güther Ad doctern zu wittenberg“. Er stammt unzweifelhaft aus dem Jahre 1525, da die Antwort diese Jahreszahl zeigt und auch in dem Handbuch von 1525 unter dem Titel Geschenke eingetragen ist: „Item ij fl Doctori Martino geschangkt vor dy Information der geystlichen gutter ye Cantate“. In dieser Eintragung liegt zugleich der Beweis für die persönliche Beteiligung Luthers an dem Gutachten, das wohl darum bis jetzt nicht in Luthers Schriften zu finden ist, weil es nicht von seiner Hand im Zerbster Stadtarchive vorhanden, auch nicht mit seinem Namen unterschrieben ist.

Die Eingabe des Rates lautet: „Es habenn Eynn Raedth Mit bewyll[ig]unge gemeyner Burger allhir zw Zerwisth alle unde

Digitized by Google

Igliche Clenodia Ann Kilchenn, Monstrantzenn, sulbern gebilden, Caselnn, vorhenngen unde andernn der gebyldenn, umbhengen, Szo Inn gemeynen geisthlichen [Gebäuden] als Monchen- und Eynem Jungfrawenn Closternn alhir Innewendig uff gemeiner stadth Eygenthum liggend Befunden unde whohin Mancherleyweise durch gottswyllenn darinne begebenn wordenn, durch Ire geschickthen Besichtigenn und Innventirenn lassen Unde nach solcher glaubwirdiger Innventirung die selbigenn Clenodia Allenthalbenn Inn kasthenn vorslossen und durch beweglichenn ursachen, Als nemlich, Das der mehr gewesth dan Ihnen zur Eihr gotths von nothenn und damith den lebendigenn notthdürftigen gebildenn gott inn liebe und Furderunge nye gedineth, Auch das sie In unvorsichtlicher und vormuthlicher Enthborung [=Empörung] Als In umbeliggenden landen vorhanden, mochten vorsenglich von abhanden gebracht werdenn p., uff das Raedthueß In eynes Rades und gemeyner stadth Bewarung Eingesteckent und gesath haben, Mith hievor unde nebenn gethaner Protestacion und Bedingung In kegenwertigkeit Eines offenbarschreibers und gezeugen hierzu auch sunderlich gefurderth, das alle jenige, was dissermaßen also gescheenn unde vorgenommen, Solthe nicht anders gescheen unde vorgenommen sein, dan unsern genedigen landesfürsthenn und Hernn An Iren genaden Regalien und uberigkeit Eym Rath und der gemeyn an Iren Althen Herkommen, privilegien, genaden und freiheiten, den Closter und darinne begebennen personen Eim itzlichenn Teill an seiner gerechtigkeith und Interesse unschedlich und unbegeben.

Hiruff stellet nhun ein Rath von wegen gemeiner stadth allhir zu Recht: Nachdeme aus gotthlicher schrifft am tag befunden, das die angezeigten Closter und darinnen begebenne personen Irer vormeinthen und Bisher gehalten geisthlichkeit, In der selbigen geschrifft nicht gegründeth, Auch dieselbienn Closter uff eynes Rades, wie obsthet, Eyenthum liggenden und sampth allen darinne befunden und Inventirthen Clenodien aus gemeyne Almisse erbawth und durch gottl. wyllen vorgeben und gezeugth worden und doch bisher allenthalben nicht zu liebe und förderung des negsthen, sundern mehr zum mißbrauch unfruchtbaer erfunden: Ab eyn Raeth hirinnen icht adder nicht fuglich gehandelt und sich durch obbstimpthen ur-

Digitized by Google

sachen, auch mith angenanthen Clostern und Clenodien Jrer vormeynthen gerechtigkeith und Interesse eyns teils odder gentzlich zu notthdurfft gemeines Armudts und Besthen halten, genießen und Mith brauchen Mogen, Odder obb eyn Rath plichtig, die begeben personen der Closter davon Nach anzal solcher angezeigter gutthr an Gebewthen und Clenodien zu vorsorgen Odder widderu[m]b zu yren vorigen Mißbrauch folgen zu lassen Unangesehen, das sie sunsth zum teill sich vorhin an Jren Innegehabtenn gutthern heimlich wer versorgth und noch sunderlich die angegeben Closter-Junckfrawen vonn Jren außwendigen Dorffern und Eyengutthern Mogen vorsorgt werden; Odder ab die hochgeboren unsern genedigen Landesfursten und Herren von Anholt p. Jrer Regalien und ubirgkeit wegen Auch an den vorgenanten gebewthen und Clenodien der Closter Mehr danne eyn Rath Odder eynem Rathe gleiche gerechtigkeith haben und auch davon die Begebenen personen der Closter Nach antzall Jrer genaden gerechtigkeit Mith zuvorsorgen schuldig sein mogen, Odder was hierauff Recht sey.

Es habenn auch eynn Rath Mith Bewilligung gemeiner Burger alle und Igliche Klenodia und Zugehörunge aller geistlichen Lehenen, Szo eyn Rath und etzlichen Andern Inwonern de Jure patronatis In gemeyner Sanct Niclawspfarrkirchen Alhir zu Zerwest etzlichen Residenthen und auch Absenthen vorligen, Inventhirn und in eynen verslossen gewarßam brengen laßenn, In Meinunge, Gemeiner Armuth Nutz und Bests domit zu vorfordern und nicht zueme vorigen Mißbrauch bleiben laaßenn. Sthelleth derhalbenn Eyn Rath zu recht, Nachdem solchen angezeigte Clenodia An kilchen, Kaselnn und die ander Zugehörunge An jerlichen Eynkommen geldes und getreides zum teil von den voreldern und erben derjenigen, Szo itzundth etzliche von genanthen Lehnen Besitzen, gegeben und der Merdere teill sunsth von fremden Leuthen Testamentesweise zu solchen lehnen auch ubirgehen und voreugeth worden p. Ab solche Clenodia und Jerlich Zugehörung der obbsthimpthen Lehen Nach anzall der erben, die Szolche lehen unther sich haben, gebrauchen und durch Jre vorelthern gestiffthet und doch keine Burden darumb pflegenn zu Jrer Nothdurfft; Odder ob dieselbien Clenodia und Inkommen den priestern, die sunsten Bey uns Alhir Residiren und

Digitized by Google

thegelich gebürlichen onera tragen; odder die andern Absenthen, die auch etzliche der genanten Lehne Inne haben und Nichts darumbe uflegen, auch nach anzall ethwas davon zukommen; Odder ab eym Rath zu anzeigther nothdurfft gemeines Nutzs und Besthen, dieselbigen alle odder eyns Teyls behalthen und gebrauchen; Odder welchem teil solche gutther itziger Zeith Nach gelegenheith Christlicher Kirchen billich folgen sollen Adder mogen; Odder was hierauff weither Recht sey."

Darauf kam von Wittenberg folgende Antwort (II 353 XXVI):

Zwm Ersten. Weyll die Kleinote seint zum gottl. Dinst gegeben, Ist's billigk, daß sie auch zwm gottl. Dienste bleiben.

Zum Andern. Aber nicht zwm vorigen mißbrauch widder kommen lasse, Sondern wie sie der Rath zw sich genommen, Also auch In gemeynen nutz der armen wende.

Zwm dritten. Das man die Kloster personen, so awsgehen, davon etwas gebe, eyne nharunge antzufahen.

Zwm vierden. Das die gutter des Jungkfrauen Closters, so uff dem Lande liggen, der Herschaft und Styfftern lasse, So ferne das sie davon dye übrigen personen Im closter bleibent adir anderwe bestellet, eherlich vorsorgen, Bis an yr ende; darnach dieselbigen gutter zw sich nehmen und zwm gottl. Dienste etwas geben, Szo vyel sie godt vermanet.

Zwm funfften. Die Lehen Zinse In der pfarren lasse man den priestern, die da sitzen, Residiren, Adir nottigklich durffen, yre Lebenlangh; die andern und dere, so verstorben, wende man In andere gottl. Dienste, der Recht sey, Adir wo der Stiffter erbe, der selbtigen durfftigh, eins teils adir gahr, darnach die not ist, widder heym lasse fhallen p.

Summa wir achten, das mit den Kleynotten und pfarlenhen dem Rathe p. zu handeln gepure und die anlegge zwr notdurfft der Armen und der durfftigen Stiffter erben; Abir mit den guttern des Closters awff dem Lande die Herschafft handele, weil Ihene In des Raths kreys sent und diesse unter der Herschafft Liggen.

Zwm Sechsten. Gut were es, das mahn von den vorfhallen Lenhen Zinsen zwo Ehrliche Schulen awffrichte, Eine vor knaben, die ander vor Meihdeleyn, darynne man zw Nwtz Gemeyner Stat

Digitized by Google

feyne geschigkte Lewte awffziege, die darnach Lant und Leutte Regiren kunden. Darzw solt die Herschafft Awch eyns teyls des Clostersgut wenden. Dahn an der Jugent awffzwziehn Ligt die aller grossesre magt. — 1. 5. 2. 5. Informatio Jurum Ecclesiastica [1]).

Dazu möchte ich Folgendes anmerken. Man achte auf den netten Schnitzer, der in dem letzten Absatz Luther unterläuft, als sollten auch Mädchen tüchtig gemacht werden in der Schule, künftig Land und Leute zu regieren. Das wäre ja etwas für moderne Vertreter der Frauenrechte! Wenn ferner der Rat sich bei Beseitigung der Klöster auf die Schrift als maßgebende Autorität beruft, so hat derselbe noch oft genug diese Waffe mächtig geschwungen, besonders seinem „Ordinarius", dem Bischof von Brandenburg, gegenüber. Nun prägt sich hierin sicher auch der Einfluß Luthers aus, aber ich will doch die weitere Darlegung im Einzelnen unterlassen, um nicht zu viel Raum zu beanspruchen. — Daß das Wittenberger Gutachten Keimkraft in sich hatte, läß sich durchweg nachweisen. Ich kann jedoch hier bloß kurz berühren, was die Schulen angeht. Mit dem katholischen Pfarramte und dem katholischen Gottesdienste waren offenbar auch die Knabenschulen, meist kirchliche Anstalten, zu Grunde gegangen. Eine Mädchenschule hatte das Frauenkloster gleichfalls unterhalten. Schon das Jahr darauf, also 1526, baute der Rat eine Knabenschule. Im Handbuche der Stadt Zerbst für 1526 findet sich unter dem Titel: „Ausgabe an dem Nyen hause uffen kyrchoffe, so ein Rath zur Schule zu bauen angenommen Anno 1526" eine Aufstellung, die 12 volle Seiten einnimmt. Wenn dennoch die ganze Summe nicht mehr beträgt als 63 Gulden, 12 Gr. u. 2 Pfennige, so ist das ein ganz artiges Gegenstück zu der Kostbarkeit jetziger Bauten, sofern sie von öffentlichen Kassen bezahlt werden. Mit dem Jahre 1526 beginnt ein besonderer Ausgabetitel für Schulen in der Stadtrechnung. Es heißt da: „Item iiij fl dem alten Schulmeister Georgio [der also das Schulwesen notdürftig einigermaßen versehen hatte] verdient Lohn Sonnabends nha Francisci zu abezucht geben.

1) Daß auch anderswo ähnliche Pläne: Ranke III, 248 ff.

Item ij gulden dem Nien Schulmeister Dinstags nha Fabiani gegeben." 1527 ist Schulmeister Sebastianus Albinus. (Anm.: Vgl. Sintenis, Zur Gesch. d. Zerbster Schulwesens, Z. 1853, S. 12: „Von 1527—1543 fehlt es an Nachrichten über die Johannis-[Nicolai]Schule." Auch was er sonst bringt, bedarf sehr der Nachprüfung.) — Zum Bau einer „Junffer-Schule" kam es erst 1546. Die Frauenklöster erschienen nicht sowohl als Bollwerke des römischen Wesens, wofür besonders die Bettelorden galten, wie als Zufluchtsorte sonst ins Elend verstoßener Frauen und wurden darum dem allmählichen Aussterben überlassen. In Zerbst fand die endliche „Ausgütung der Nonnen" d. h. die letzte Geldabfindung derselben Sonnabend nach Martini 1542 (II 494, 3) statt. War in Lübeck den Nonnen zu S. Johannis, als man sie bestehen ließ, ausdrücklich der Unterricht der Jugend, natürlich der weiblichen, zur Pflicht gemacht, so ist auch in Zerbst nachweisbar, daß die Nonnen Schule gehalten haben in ihrem Kloster. Der erste evangelische Superintendent von Zerbst, Theodorus Fabricius, schreibt: (Sup. Arch. Z. XXIX, S. 4ᵃ) „Die Jungfrawen Schull, so hie gefallen war, hab Ich auch mit Gottlicher unndt des Erbarn Raths Hülff balt nach der ersten Visitation (1545) wiederumb aufgerichtet u. guthe jerliche tzinsen dazu bracht." Besonders zwei edle Frauen, die Witwe eines seiner Vorgänger, Dr. Conrad Feigenbutz, Sophie, und die Witwe des Bürgermeisters Claus Zalmsdorf, waren mit Vermächtnissen dafür eingetreten. Daß der Rat aber die Schule als ihm befohlen ansah, beweist die Aufführung eines vollständig neuen Schulgebäudes auf seine Kosten, und die Art, wie er es that, beleuchtet die Eintragung von 1545 „Der Schulmeisterynn der Junffern zur besoldung geben 1 fl; vor iij scheffel mehl der Schulmeisterynn über zw besoldung obenein gelobt. 1 fl Ihr geschanckt, als sie anher kommen."

Daß Luther 1525 in den Stand der Ehe trat, ist jedenfalls für Zerbst auch von Einfluß geworden. Im September 1526 beschweren sich die gemeinen Altaristen an S. Nikolaus, die man also bis zu dieser Zeit als von wenig Bedeutung in ihrem Amte gelassen hatte, die aber doch gleich den römischen Priestern zur Ehelosigkeit verpflichtet gewesen sein müssen, daß der Rat sie zwingen

will, „Ire Dienerinnen, wiewol alt u. unvorbechtig zu vorlassen, oder aber zur Ehe zu nemen mit anhangender peen, so dem in angesetzter Zeit kein Folg geschehe, alsdan sol inen gemeinschaft ihrer stad u. anders verbotten seyn." (II 287, XIV—XVIII.) Freilich war die Aufrichtung züchtigeren Wesens von vornherein ein Stück des reformatorischen Bewußtseins auch in Zerbst gewesen. 1522 schafft die Stadt ihr Frauenhaus ab und giebt die davon unter dem Namen Venedigen bezogene Einnahmequelle auf.

Wir wenden uns nun wieder zu den Bemühungen Luthers um Beschaffung von Geistlichen für Zerbst. Dieselben veranlassen 1527 und 1528 einen sehr regen, bisweilen auch etwas erregten Verkehr zwischen Wittenberg und Zerbst, der vieles Interesse bietet. Ich möchte nur auf das eine aufmerksam machen, wie dabei heraustritt, daß das Ansehen des einzelnen Pfarrers jetzt notgedrungen ein ganz anderes wird, als zu katholischer Zeit, wo er nur als Diener des Bischofs in Betracht kam. Wie viel auf persönliche Tüchtigkeit im evangelischen Pfarramt ankam, lernte man erst allmählich würdigen.

Schon am 17. Januar 1527 hatte Luther den Nikolaus Pinzelt nach Zerbst geschickt mit folgendem Schreiben: „Auf E. W. jüngstes Schreiben u. Bitten habe ich diesen M. Er Niclas aufgebracht, sich zu Euch zu begeben u. zu versuchen, ob er euch gefallen wolle. Fromm ist er u. redlich, auch geschickt zu predigen, wie E. W. wohl selbst hören werden. Ist auch vor etlichen Jahren im Schulmeisters Amte recht geübt, so daß er die Schulen recht wohl kann helfen mit Lesen u. Singen anrichten u. erhalten. Was Gott geben wird, wollen wir warten [bei dieser Pestzeit]. Christi Gnade sei mit Euch allen. Amen." (Sint., Denkschr. Nr. 4.) Das war also noch zu Lebzeiten Joh. Groners. Groner war längere Zeit kränklich. Pintzelt tritt auch, ebenso wie Groner, zunächst als Prediger und nicht als Pfarrer ein. Handbuch 1527: Geschenke „Item 1 Gulden Er Niclas Pinzelt, den itzo angenommenen Prediger Dinstags nach Fabiani zur verehrung u. zerunge geben." Ebenso erhielt Luther eine Verehrung. „Item 2 Gulden 3 gr. 10 pf. der Kaspar Annißin vor ein vaß Bier mit dem Holtze geben u. Docter Martino Luthero vor gehabte Verschaffung

des predigers verert term. nat. Christi." Das ist natürlich für 1526 als Weihnachtsgeschenk.

Pintzelt stammte aus Gera (Alb. studd. v. Wittenbg. 1512: Nicolaus Pintzelt de Gera Numburgen. dioc. 20. die mensis Octobris ddt V gr III d.) und kam aus Kemberg. Dort hatte er Weib und Kinder zurückgelassen, wahrscheinlich wegen der in Zerbst grassierenden Pest.

Die Stadt ehrte Luthers Bemühungen auch dadurch, daß sie die Anzugskosten Pintzelts trug. Handbuch 1527: „Item 10 gr. Einem Fhurman, Eso Ern Niclas, den letzten prediger, von Wittembergk hat mit seinem gerethe hergeführt Sunnabends nach purificationis Marie, gegeben." Ja, nach seinem Wegzuge von Zerbst bezahlte die Stadt noch Schulden, die Pintzelt während seines Strohwitwertums in Zerbst im Gasthause gemacht hatte. Hdb. 1528: „4 Gulden 1 gr hat Er Niclaus pinzelt, der alte pfarher vorn Jare bey Otthe Bawmeist[er] in Essen u. Dringken verzert." Man hätte ihn gar zu gern festgehalten. Schon aus dem letzten Vermerk geht hervor, daß man ihm zum Pfarrer erwählt hatte, jedenfalls vor Michaelis 1528. In seinem Schreiben an Luther von Michaelis [1528] (Sint., Denkschr. S. 28) sagt der Rat, er habe gehofft, Pintzelt würde sich eines andern bedenken und dem geschehenen Beruf nach in Zerbst geblieben sein, auch in Betrachtung, daß in dieser sterblichen Zeit von ihnen zu ziehen ihm verweislich und auch bei vielen ärgerlich sei. „Dazu einen Andern bekommen uns ganz schwerlich sein wird." Aber Pintzelt zog fort.

Weshalb Pintzelt eigentlich fortging? Vielleicht hat auch gekränkte Eitelkeit mitgesprochen. Sehen wir uns die Vorgänge nach Groners Tode an. Der Rat hat diesen Todesfall pflichtgemäß an seine Landesherrschaft gemeldet. F. Wolfgang schreibt darauf den schon oben mitgeteilten Brief, sie möchten sich an Luther wegen eines neuen Pfarrers wenden. Das geschieht, trotzdem daß Pintzelt schon da ist und auch von Luther empfohlen. Der Brief F. Wolfgangs ist vom Montag nach Andreae datiert; am Donnerstag nach Andreae ist ein „Bürgermeister und Rathsfreund" zu persönlicher Rücksprache bei Luther in Wittenberg. Mündliche Verhandlung

Digitized by Google

war vorzuziehen. Da scheint es doch ein wenig erregt hergegangen zu sein. Man sehe den kurzen Brief Luthers an (Sint. S. 30, Nr. 5): „Was E. W. an mich durch Euern geschickten Bürgermeister u. Rathsfreund begehrt, habe ich vernommen. Darauf ich E. W. u. gemeinem Volk zu Zerbst zu dienst i c h [!] willig bin u. auf's Förderlichste, so ich immer kann, einen Prediger oder Pfarrer zu schicken, der gelehrt u. sittig, so viel es möglich ist. Wollet indeß ein Kurzes Geduld tragen. Hiermit Gott befohlen. Amen." Ohne etwas Aufregung, die auch sonst hindurch zu fühlen ist, würde Luther schwerlich das doppelte ich versehen haben. Wozu aber der Brief, da ja doch der Bürgermeister viel besser mündlich berichten konnte? Der schriftliche Bescheid Luthers wandert an F. Wolfgang nach Cöthen. Von dort aber kommt am Sonntag nach Nic. ep. Antwort zurück. F. Wolfgang ist nicht anwesend. Seine Frau Mutter, Fürstin Margarethe, geb. v. Schwarzburg, von der F. Wolfgang seine tapfere Frömmigkeit geerbt zu haben scheint, schreibt: „Abwesend unsers lieben Sohnes haben wir Euer Schreiben mit Doctor Martinus eingelegter Schrift im allerbesten [Wohlmeinen] lassen erbrechen u. hören lesen u. sind ohne Zweifel, der allmächtige Gott werde Euch mit einem frommen Pfarrer wieder versehen. So wird Euch auch Martinus, wie Ihr vielleicht von Ihm wohl vermerkt, mit Förderung nicht [im Stich] lassen. Desgleichen unser Sohn, dem Wort zur Stärkung u. den Seelen zu Heil durch Schickung des Allmächtigen auch thun wird. Daß das also geschehe, wir auch fürder fleißig wollen bitten. Denn Euch mit Gnaden sind wir geneigt." (II 453, 21.) Wie schön! Eine andre Margarethe u. ihr Sohn, F. Johann, ließen aus Dessau anders schreiben! (II 453, 22.)

Aber trotz des guten Willens Luthers sollten die Zerbster in der schweren Zeit noch nicht zu ihrem erwünschten Ziele kommen. Schon noch im Dezember 1527, am Freitag nach Luciä schreibt Luther einen Brief nach Zerbst, den der empfohlene Pfarrer selbst überbringt (Sint. S. 31): „Wie ich Euch am nächsten geschrieben habe, einen Pfarrherrn Euch zu schaffen, also kommt allhir Er Johann Pfeffinger, weiland zu Sonnabald Pfarrer gewesen, welchen wir allhir für tüchtig achten, als der gelehrt u. sittig u. fromm

Digitized by Google

ist. Denselbigen befehlen wir auch E. W. zum Pfarrer, sofern Ihr beides Theils einander gefallet." Pfeffinger wäre ja wohl der Mann gewesen, wie ihn die Zerbster wünschten. Sein Bild ist noch jetzt von Lukas Cranach auf einer Darstellung des h. Abendmahls in der Schloßkirche zu Dessau zu sehen. Allein „zu Sonnewalde gewesen" das war doch etwas zu voreilig von Luther gesprochen. Er erklärt selbst am 24. Dezember, also nach 11 Tagen: „Wir wußten dazumal nicht anders u. es hielt sich auch in der Wahrheit also, daß Er Johann Pfeffinger lose säße u. leicht wegzufordern wäre." Nun aber sagt Luther weiter: „Herr Johann Pfeffinger hat [nur] durch unsre Bitte u. Ermahnen, damit er auch bewegt, die Pfarre angenommen." Und dann fährt er fort: „Aber die Sache hat einen Stoß gewonnen. Gott Lob, besinnen sich die Leute zu bedenken, wie daß geschickte Leute wollen theuer werden u. haben beide, Rath u. Gemeinde zu Sonnewalde, sammt ihrem Oberherrn, Herrn Nickel von Minckwitz sich so hart dagegen gesetzt u. so demüthiglich, christlich u. fleißig, nun wohl zweimal gebeten u. geschrieben, solchen ihren Pfarrherrn nicht von ihnen zu nehmen." So ist denn die Folgerung: „So getrauen wir uns nicht, Euch diesen Er Johann zu leisten; denn wir wieder Gewissen und Gewalt nichts vermögen; sind aber der Hoffnung, Ihr werdet uns Solches zu gut halten." Nun hatte ja Pfeffinger sich bereits soweit mit Zerbst eingelassen, daß er von ihnen Besoldung angenommen, von der er selbst sagt, er habe sie noch gar nicht verdient. Er erklärt aber „und wo noch für gut ansähen Dr. Martinus u. Pomeranus, daß ich zu Euch soll ziehen, so bitte ich Euch fleißig, E. W. wollen für gut haben, ungefährlich drei Wochen mit meiner Zukunft [zu warten], so daß ich nit viel vor Purificationis nun würde kommen mögen." (1528 Jan. 3.) Da hatte Luther schon gesprochen am Christabend 1527: Pfeffinger kommt nicht. Zum Überfluß schrieb er ihnen am 3. Januar 1528: Da sie Pfeffinger nur bis Invocavit auf Probe genommen hätten, sollten sie sich drein fügen und auf ihn verzichten, „weil es denn nu nicht an ihm, noch an uns fehlt, auch nicht in unsrer Kraft steht".

„Aber", so schreibt Luther schon am 24. Dezember 1527:

Digitized by

„auf daß Ihr dennoch spüren möget, daß wir Euch geneigt sind u. willig zu dienen, schicken wir Euch hiermit, Er Hieronymus Werner, Briefszeiger, welchen Ihr diese Feiertage hören und ersuchen möget, wie er Euch gefalle; denn er uns zu Willen zu Euch reist — nichts zugesaget." — Die Zerbster sagten ihm auch nichts zu; sie dachten noch Pfeffinger zu bekommen. In der Persönlichkeit machten sie hohe Ansprüche.

Luther aber war unter solchen Verhältnissen gar nicht undeutlich mit seiner Meinung. „Bitten aber gar freundlich", schreibt er, „E. W. wollte Euern Bürgern anzeigen, daß geschickte Lehrer u. Pfarrer jetzt wahrlich theuer sind u. nicht so gemein, wie vor Zeiten die Terminarier waren und beginnen, sich zu bereden, warum doch jetzt zur evangelischen Zeit eine Stadt beschweret sein will, hundert Gulden zu geben einem ehrlichen frommen Pfarrer, da sie zuvor wohl drei oder vierhundert Gulden hat gegeben einem einzelnen Pfarrer, der dennoch nichts gepredigt oder ihr kein Evangelium gepredigt hat." Wenn aber bei alledem etwas wie gegenseitige Gereiztheit hindurch schimmert: die Zerbster legten ein Pflaster auf in ihrer Weise. Sie schickten Luther in dieser Zeit ein Faß ihres berühmten Bieres, und am 8. Januar 1528 schrieb er zurück: „Ich bedank mich fleißig Eures Geschenks u. Verehrung des Biers."

Als es aber weder mit Pfeffinger noch mit Werner etwas geworden war, da hat man dann offenbar Nikolaus Pinzelt gewählt. Er hat sich auch wählen lassen, war aber den Ansprüchen sichtlich nicht gewachsen, und Michaelis 1528 ging er zurück nach Kemberg.

Der nächst eintretende und unstreitig bedeutendste Pfarrer zu S. Nikolaus war nicht durch Luther geschickt, sondern in anderer Weise gefunden. Es war Dr. Conrad Feigenbutz.

Darüber schreibt der Rat an F. Wolfgang (H. H. u. Staatsarchiv zu Z. V, 220, 43): „Wir bitten E. f. Gn. in unterthäniger Demuth zu wissen, daß, nachdem u. als wir in Verkündigung des Reichs der Gnaden u. heilsamen göttlichen Worts eines Predigers und Seelsorgers eine Zeit lang in Mangel gestanden, durch göttliche Beförderung in kurzen Tagen, da sich unser Bürgermeister Claus Rupitz seiner Geschäfte halber gegen Goslar abge-

Digitized by Google

fertiget, allda ein Doctor der heil. Schrift mit Namen Conradus Figenbotz genannt, welcher eine Zeit lang hievor zu Halberstadt das göttliche Wort u. heilige Evangelion gepredigt, daselbst der Rath u. die Gemeine ihn für einen Prediger gerne hätten behalten, aber durch Treibung der Dompfaffen daselbst bei dem Kardinal Erzbischof zu Mainz u. Magdeburg p. geschehen, haben sie ihn nicht länger behalten, sondern verlassen müssen p. ankommen und sich zu uns anher verfertiget . . . . haben wir ihn für einen Pfarrer u. Seelsorger angenommen . . . ." Feigenbutz blieb bis an sein Lebensende hochgeschätzt in seinem Amte als Pfarrer an S. Nikolaus in Zerbst. Luthers Mahnung folgend hat man ihm gegenüber auch nicht gekargt.

In Beziehung zu Luther tritt er durch die Wiedertäufer. Es ist bekannt, wie Luther auf Anfrage der anhaltischen Fürsten sich ausspricht, daß die weltliche Obrigkeit gegen die Wiedertäufer scharf vorgehen sollte. [Dew VI, 2434 S. 151 f.] [1].

Nun hatte Luther einen Prediger von Groß-Salze, Simon Haferitz, für die Pfarrstelle in Coswig empfohlen an F. Wolfgang. „Und ob er wohl etwas geirret zu Münzers Zeit, so ist er doch wohl gepanzerfeget, daß ich meine, er solle genug gebüßt haben" (Dew IV, 1518 S. 449 f.). Mit Coswig mochte vielleicht Luther geirrt haben; denn Haferitz selbst schreibt, er sei für die Zerbster Vorstadt Ankuhn vorgeschlagen worden. In diesem Schreiben des Haferitz (II 504, VIII) heißt es dann u. a.: „Kurz zuvor, da mich unser lieber Vater, Dr. Martinus Luther, mit einer schriftlichen Promotion an meinen gn. F. u. H., Herrn Wolfen, Herren zu Anhalt p. gen Köthen sandte und mir aus der Kanzlei wiederum an Euren Doctor gegeben ward auf Dr. Martini

1) Ich berichtige hierbei einen Irrtum in der Datierung dieses Schriftstückes. Es ist statt Lucae (Septembertag) gelesen worden Luciae (Dezembertag). Beckmann Access. S. 116 hat die korrespondierende Antwort Melanchthons richtig datiert vom Donnerstag nach Lucae. Am Montag nach Crispini et Crispiniani 1534 schickten die F. F. Johann und Joachim beide Briefe, den von Luther und den von Melanchthon an Dr. Feigenbutz, also bereits im Oktober, was nicht möglich gewesen wäre, wenn sie erst im Dezember geschrieben wären. (II, 504, X.)

Digitized by Google

u. Philippi Vorschrift, daß er mich sollt zu Ankuhn aufziehn lassen u. die Pfar einthun p. sobald schlug er ihnen solche Promotion ab. Und wie mich der Bote berichtet hat, sei er eilends mit den Briefen zu seinem Kaplan und darnach auch zu einem Bürgermeister gelaufen. Da hat er fürwahr mein Bestes nicht geworben, wie sich wohl hernach befand, da er zum Doctor Martino selbst kam u. Dr. Martinus, noch Philippus, ihn nicht vermochten, mit aller ihrer Bitte, mich zu Ankuhn zuzulassen." Feigenbutz hatte bei seiner notgedrungenen Zurückweisung der Wiedertäufer in Zerbst offenbar den dringendsten Wunsch, jeden fern zu halten, der nur irgend verdächtig war.

Dr. Feigenbutz machte sich um Zerbst besonders verdient in einem Prozesse, den der Barfüßer-Provinzial Andreas Scheunemann vor dem Reichskammergericht in Speier gegen die Stadt angestrengt hatte wegen Einnehmung des Franziskanerklosters. Er unterschrieb im Februar 1537 die von Luther verfaßten Schmalkaldener Artikel mit den Worten: „Pro gloria Dei subscribo, me ita credidisse et adhuc praedico et credo firmiter, uti supra. Noch in demselben Jahre starb er.

Man bemüht sich nun um keinen Geringeren für die Nikolai-Pfarrstelle als Justus Jonas. Der Kurfürst will ihn aber seiner Universität nicht entziehen, und Luther macht im Dezember 1537 den Vorschlag, Justus Jonas auf etliche Wochen nach Zerbst zu leihen, sonderlich weil ein Fürstentag sein sollte. Es war aber vor allem darauf abgesehen, eine Organisation des neuen evangelischen Wesens für Zerbst zu schaffen. Bis zum Reichstage von Augsburg hatten die beiden fürstlichen Herren, welchen die Regierung von Zerbst zustand, Fürst Wolfgang und Fürst Johann und im Hintergrunde deren beide Mütter, beide Namens Margarethe, die entgegengesetztesten Bestrebungen in Glaubenssachen verfolgt. Noch auf dem Reichstag zu Augsburg hatte Fürst Johann Zerbst beim Kaiser persönlich verklagt. Fürst Johann unterschrieb den Reichsabschied von Augsburg und Fürst Wolfgang das Bekenntnis von Augsburg. Da war aber die katholische Margarethe am 28. Juni 1530 in Dessau entschlafen, und damit scheint dem Einflusse Fürst Wolfgangs über seinen Neffen Johann endlich der Weg gebahnt

Digitized by Google

gewesen zu sein. Von nun ab traten auch Fürst Johann und seine beiden Brüder, Georg der Gottselige und Joachim, der Reformation zu. Der dann eingetretene so enge, freundschaftliche Verkehr der drei Fürsten mit Luther ist bekannt. Nun hatte Fürst Wolfgang in seinem Cöthenschen Landesteil, wo er allein zu sagen hatte, schon lange organisatorisch gewaltet. Seit dem Bauernkriege waren Kirchenvisitationen in häufiger Wiederkehr gehalten [1]). Im H. H. u. St.-Arch. zu Z. (G. A. R. 41. 219 V) ist eine Anh. Kyrchen-Ordnunge als Handschrift aufbewahrt, die mit den Worten beginnt „Pffarherr zu Kötenn Wünscht Seynenn mitdienernn des worts gotthes Gnade" und die Angabe hat „Nachdem . . . Fürst Wulfganndt . . . Eyne visitation bestelth". Diese Kirchenordnung liegt also schon vor Schlaginhaufens Zeit, der sich als „Superintendent" zu bezeichnen gehabt hätte [2]). 1527 erließ Fürst Wolfgang eine Willkühr der Stadt Köthen, die nach Krauses mir durchaus glaublicher Annahme die Grundlage für die Landesordnung für ganz Anhalt von 1572 geworden ist. Sie beginnt: Zum ersten soll ein Jedermann den Sonntagh nach dem Gebet Gottes mitt Christlicher Feyer heiligen . . . 3. Das göttliche Wort u. heilige Evangelium soll von den Pfarrern und Predigern . . . ohne alle menschliche falsche Tradition den Leuthen fürgetragen werden." Sie ordnet Verlöbnis und Eheschließung, kurz sie ist beides zusammen, staatliche und kirchliche Gesetzgebung kraft fürstlicher Macht. In Schlaginhaufen, der vom Dezember 1533 bis c. 1553 an S. Jakob in Köthen als Pfarrer stand, hatte Fürst Wolfgang einen tüchtigen Superintendenten gefunden. Daß Fürst Wolfgang, nachdem es in Köthen bereits soweit gekommen war, auch für die Metropole Anhalts, die Stadt Zerbst, Ähnliches wünschte, läßt sich leicht annehmen. Von Justus Jonas, der dem Vorschlage Luthers gemäß, wirklich nach Zerbst auf eine Zeit lang geborgt wurde, liegt auch im

1) Sup. Arch. Cöthen K.-V. I, S. 40: „Mein gn. F. u. H. Her Wolfgang hat je u. alwege sieder dem Bauernkrieg bey menschen gedenken visitieren lassen."

2) Danach ist Bosserts Annahme in Zeitschr. f. kirchl. W. u. K.-L. 1887, Hft. 7, sie sei von 1534 und rühre von Schlaginhausen her, als willkürliche Annahme zu bestreiten.

Digitized by Google

Sup. Arch. Z. XXIX, 12—22 eine handschriftliche Kirchenordnung vor, die aber nachweisbar nicht ins Leben getreten ist. Sie trägt die Jahreszahl 1538.

Das Handbuch bringt wohl für 1538 „xx gr vor ein stübichen Wein D. Corvino, des Landgrafen Prediger verert" [1]), aber erst 1539: „4 ½ fl für 1 vas bier gegen wittenbergh Doctori Martino geschicket" und „xvj gr viij pf das vas bier hinzufüren", sowie „xiiij gr viij pf vor ij stubichen wein Doctor Jonas vorerth", und zweimal Weinspenden an „Fürst Wulff". — Der Rat hatte eigentlich für die erledigte Pfarrstelle den Antonius Musa, den ich bei dem Ordinationszeugnis des Fürsten Georg als Bistumsadjutor zu Merseburg 1545 unterzeichnet finde (Mitt. d. anh. Gesch. Ver. VI, S. 29), ins Auge gefaßt, aber Fürst Wolfgang schreibt im November 1537: „Wollen Euch darauff nicht pergenn, das wyr hinter unser lieben vettern hierynne etwas vorzunehmen, auch sunst, ein bedencken haben." Fürst Wolfgang wünschte offenbar eine bewährte Kraft als Ersatz des offenbar tüchtig gewesenen Feigenbutz unter den noch immer schwierigen Verhältnissen, unter denen noch nicht einmal eine Kirchenvisitation möglich gewesen war, auch nicht die Einsetzung eines Superintendenten, was beides sich im Köthener Landesteile, wo er selbständiger schalten konnte, mit Joh. Schlaginhausen, vorzüglich bewährt hatte.

Man muß in Zerbst mit einem alten Mann fürlieb nehmen, dem Mag. Joh. Rosenberg (Rosnerus). Am 20. Mai 1538 schreibt auch Luther an Justus Jonas nach Zerbst: „Ueber den für Zerbst zu empfehlenden Pfarrer mündlich mehr." Um die Mitte des Juni 1538 zog Rosenberg, aus Wittenberg stammend, in Zerbst an. Doch schon unter dem 19. März 1543 schreibt Luther an Fürst Georg (Dew. VI 2566, S. 344 f.): M. Joh. Rosenberg sei alt, schwach und abnehmenden Gesichts, deshalb sei es schwer, ihn noch zu versetzen. Er habe ihm geraten, zu bleiben, des Verhoffen, wo er zwo Predigten und sonst thäte, was er vermöchte, F. G. würde des nicht beschwerung tragen; denn es ja billig u. göttlich sei, daß ausgediente Soldaten schuldige Ehre genießen.

1) Vgl. jedoch Dew. V, 1803, S. 109 f.

Digitized by Google

Doch im Jahre 1544 enthält das Handbuch einen ganzen Titel: „Uncost uf die voranderung des pfarher gangen.“ Es war diesmal eine stattliche Handlung, als man den neuen Pfarrer Dr. Theodorus Fabricius nach Zerbst holte, wobei es auch angenehm berührt, wenn es heißt: „xxi fl vor einen Silbern übergulten Becher dem alten pfarher, als er weckgezogen, vorereth“, wenn eine Pension auch sicher mehr gewesen wäre. Sonst ziehe ich nur Folgendes aus: „v fl xiij gl hatt der Stadtschreiber mit iiij knechten u. ix pferden zu wittenbergh vorzerett, als er den Doctor mit der frawen u. sein gerethe geholt.“ „vj fl xiij gl haben Bürgermeister Furmann, Joachim Schultz u. der Stadtschreiber mit zweien Knechten zu wittembergh vorzertt, als sie umb den newen pfarher daselbst ansuchung gethan.“ „xij fl vor iij vaß bier mit dem Holz, davon eins Martino Lutero, eins Philippo, das dritte Pomerano vorceret wurde vor iren angewanten vleis mit ausrichtung eines pfarhers.“

Fabricius wurde der erste Superintendent von Zerbst. Als solcher hielt er 1545 die erste Kirchenvisitation in Stadt und Land. Damit konsolidieren sich daselbst die Verhältnisse. Gleichzeitig war auch Luthers Tagewerk vollendet.

Einige Nebensachen sind noch nachzutragen. 1523 Nov. 17 (Dew. 2356, S. 50 f.) bittet Luther den Rat um Verabfolgung von Zinsen an Augustiner in Magdeburg. Die Zerbster haben sehr bald, und zwar, wenn ein Registraturvermerk „von Ern Martino ingegeben“ (II 453, 32) richtig ist, mit Luthers scharfer Unterstützung den Grundsatz durchgeführt, an Auswärtige, die nichts für sie leisteten, keine Lehen auszuzahlen, sondern dieselben den Kirchen- und Schuldienern von Zerbst zuzuwenden. — 1524 Okt. 8 schreibt Luther dem Rate zu Zerbst, wie mit Ehebrechern in Wittenberg verfahren würde unter dem Anheimgeben, es ebenso zu halten (Dew. 2359, S. 52 f.). Für Ehesachen, welche dem Rate sehr bald zufielen, wurde Wittenberg in immer steigenderem Maße Auskunftsort, bis 1615 mit Errichtung eines eigenen Konsistoriums in Zerbst diesem die Ehesachen zufielen. — Über die nicht erwähnten Prediger, also Hilfsgeistlichen, die Luther nach Zerbst schickt, z. B. Herrn Heinrich v. Kemberg, 1529 Febr. 1 (Dew. VI,

Digitized by Google

2395, S. 100 f.), kann ich nichts weiter anführen. — Daß Luther für den Fleischer Jochim über den Kopf des Rates hinweg sich an Fürst Wolfgang wendet (Dew. VI, 2388, S. 94), ist vielleicht mit auf eine kleine Verstimmung zurückzuführen. Es geschieht 1528 Juni 30. Luther hat in der Zeit einige Redewendungen, die man leicht so deuten kann, in seinen Zerbster Briefen. — Die Empfehlung von Musurus als Juristen an die Zerbster ist wahrscheinlich Beistand bei Teilung der demnächst besitzlos werdenden Eigentumsstücke des Frauenklosters. Die Mönchsklöster verblieben beide der Stadt, das Frauenkloster wurde zwischen Stadt und Fürsten geteilt. (II 494, 1.)

Thun wir noch einen kurzen Rückblick. Luther ist von der wichtigen Stadt Zerbst als Autorität in Kirchensachen herangezogen bei den schwerwiegendsten Fragen, dazu bei Beschaffung von evangelischen Geistlichen. Seit die Stadt in Dr. Feigenbutz eine kraftvolle evangelische Persönlichkeit besaß, zu der auch der Rat emporsah, wurde Luther weniger mit Anforderungen beladen. Die Stadt hat aber bei alledem auch Luther gegenüber ihre Selbständigkeit zu wahren gewußt. Was Luther that, hat er immer gethan um der großen Sache willen, die er vertrat. Wenn am Reichskammergericht ein Rechtsanwalt die Stadt vertritt, so läßt er gleich mal einfließen: Ihr habt mir längere Zeit kein Honorar geschickt (II 504; III u. IV), aber Luther bedankt sich selbst brieflich für das „Faß Bier“ (Dew. VI 2383, S. 90 f.), das so gelegentlich ihm zugesandt wird. Zerbst hat Ursache, auch darum das Andenken Luthers hoch zu halten, weil er sich mit persönlicher Bemühung um dasselbe verdient gemacht hat.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zur Frage der Gebetserhörung.

Von

Walther Wolff, Pfarrer in Otzenrath.

In dem Hin und Her der theologischen Kämpfe und Auseinandersetzungen wird jeder, dem es sich um die Sache handelt, besonders freudig eine litterarische Erscheinung begrüßen, die gewissermaßen einmal zum Anhalten, zur Rück- und Umschau drängt, die Summe des bisher Erarbeiteten zieht und einen Überblick über die Bewegungen der Theologie zu verschaffen sucht. Ganz besonders in diesem Sinne möchten wir ein Buch willkommen heißen, das vor einiger Zeit erschienen ist und fern von jeder gereizten Polemik in streng objektiver Weise das darzustellen versucht, was man heute Ritschlsche Theologie nennt, Gustav Ecke, Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart, Bd. I. Es wird gewiß in manchen Fragen den Ausgangspunkt erneuter sachlicher Erörterungen bieten. Ein besonderer Abschnitt des Buches ist dem Nachweis gewidmet, daß die Theologie Ritschls bei seinen Schülern in vielen Punkten eine Weiterbildung erfahren habe, wie Ecke betont, namentlich nach der positiven Seite hin. Zu diesen Punkten rechnet er auch die Lehre vom Gebet.

Digitized by Google

I.

Er hat damit nur eine Thatsache ausgesprochen, die für jeden Kundigen zu Tage lag. Wir dürfen gerade in dieser Frage die erfreuliche Beobachtung machen, daß die evangelische Frömmigkeit gesund und kräftig genug ist, sich gegen die Beherrschung durch das „System“ aufzulehnen, wo sie ein Lebensinteresse gefährdet sieht, ja daß sie die Lehre selbst umzugestalten vermag. Zugleich erhält damit aber auch jeder, dem an einer systematischen Zusammenfassung der Glaubensgedanken gelegen ist, einen ernsten Hinweis darauf, wie sehr sich die systematische Theologie vor Abstraktionen zu hüten hat, wie leicht es sonst dazu kommen kann, daß an und für sich richtige Grundgedanken, einseitig geltend gemacht und bis ins Extrem verfolgt, den Reichtum christlichen Lebens verkürzen und vergewaltigen. Die Gerechtigkeit erfordert es allerdings, darauf hinzuweisen, daß Ritschl selbst dieser Gefahr doch nicht ganz erlegen ist, auch nicht in der Lehre vom Gebet. So gewiß er nachdrücklich in erster Linie die Verpflichtung zum Dankgebet geltend macht und, wie auch anderwärts zugegeben wird, „gegenüber den krankhaften Erscheinungen eines eigenwilligen und unehrerbietigen Verkehrs mit Gott“ mit vollem Recht, so weiß er doch, daß „die Stimmung des Dankes auch bei den aufrichtigst Frommen oft erst im Leben durch einen Kampf mit der entgegengesetzten Verdrossenheit oder Lahmheit hervorgebracht werden muß“, und betont ausdrücklich, daß es „keine andere Art giebt, sich von seiner Versöhnung mit Gott durch Christus zu überführen, als (neben Anderm) in dem täglichen Gebet um die Sündenvergebung unter der Bedingung, daß man durch die Übung der Versöhnlichkeit seine Stellung in der Gemeinde Gottes bewahrt“. Diese Thatsachen sind seitdem noch nachdrücklicher geltend gemacht worden, und in allem dem, was zur Frage nach der Berechtigung des Bittgebetes von den verschiedensten Seiten beigebracht worden ist, macht sich das Bestreben geltend, den Bedürfnissen der Frömmigkeit, den natürlichen und selbstverständlichen Äußerungen des Christenlebens noch mehr gerecht zu werden, ohne wesentliche Grundgedanken des Glaubens anzutasten oder ungesunden Erscheinungen zu viel Recht einzuräumen.

Erfolgreich wird dies Bestreben nur sein, wenn wir uns immer

wieder auf die richtige Stellung des Problems besinnen, wenn wir uns seine Schwierigkeiten nicht verschleiern. Sollen wir ein Recht haben, von Gebetserhörung im eigentlichen Sinne zu reden, soll des Christen Gebet nicht nur ein angstvolles, ihm unwillkürlich abgedrungenes Rufen sein, von dem er nicht weiß, oder bei dem er nicht daran denkt, ob es gehört oder erhört wird, sondern eine Bitte an Gott, so ist die Frage diese: Thut Gott uns etwas, und giebt er uns etwas auf unser Gebet hin, was er uns ohne unser Gebet nicht gethan und nicht gegeben hätte?

Gegen diese Formulierung könnte der Vorwurf erhoben werden, daß wir damit auf ein Gebiet übergreifen, das unserer Erfahrung unzugänglich ist, auf das innergöttliche Leben. Aber davor wird uns die Erwägung beschützen, daß das Problem uns in dieser Gestalt durch die Lage der Sache einfach aufgenötigt wird. Dies Problem aber bietet nun unserer Erörterung zwei Seiten dar. Auf der einen Seite wird es sich dabei um Dinge handeln, die unser Verhältnis zu Gott unmittelbar betreffen, unser Christwerden und Christbleiben, um den Kampf mit unsern ungöttlichen Trieben, um das Suchen nach dem Heil, also, wie es landläufig ausgedrückt wird, um „geistliche Gaben". Auf der anderen Seite kommen die Hemmungen in Betracht, die wir in unserm irdischen Beruf erfahren, weil wir in den Weltlauf verflochten und in den Widerstreit der Interessen hineingestellt sind, Trübsal und Fährlichkeit, Sorge und Not, daneben auch unsere täglichen Lebensbedürfnisse, also die „leiblichen Dinge". Beide Seiten finden gewiß ihre Einigung darin, wenigstens für das Gebet, daß auch alles, was unsere Stellung in der Welt mit sich bringt und uns Not macht, von einem Christen als Störung oder Hemmung seines Verhältnisses zu Gott empfunden wird. Aber für eine ersprießliche Lösung unseres Problems werden wir doch die beiden Seiten, wenn nicht zu scheiden, so doch zu unterscheiden haben.

II.

Da ist denn zunächst zu betonen, daß in der Behandlung des ersten Teiles unserer Frage allgemeine Übereinstimmung in den Kreisen herrscht, die uns hier interessieren. Auch bei Ritschl findet

Digitized by Google

Ecke nur die Äußerungen anstößig, die er über das „Bittgebet um äußere Dinge" gethan hat. Es wird in der That allgemeiner Zustimmung begegnen, wenn wir sagen, daß auf dem „Gebiete der geistlichen Dinge" der Begriff der Gebetserhörung im eigentlichen Sinne sein vollkommenes Recht hat. Hier giebt Gott dem Bittenden Antwort; hier thut er infolge des Gebetes etwas, was er sonst nicht gethan hätte und nicht hätte thun können, so gewiß er ein heiliger Gott ist, der sich denen nicht schenken kann, die von ihm nichts wissen wollen, und die niemals die Sehnsucht in ihrem Herzen empfunden, die spricht: Nach dir, Gott, verlanget mich. Gewiß ist auch solche Sehnsucht eine Gabe und ein Werk Gottes. Aber ohne diese Empfänglichkeit wird die Seligkeit in Gott uns nicht zuteil. Jesus preist selig, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, weil gerade dann Gott sie sättigen wird. Diese Empfänglichkeit des Herzens, ohne welche wir Gott nicht wahrhaft haben können, findet eben ihren vollsten Ausdruck im Bittgebet. Und erst, wenn wir dahin gelangt sind, kommen wir über zufällige Stimmungen und wechselnde Gefühle hinaus. Erst dann ist es sicher, daß uns die Frage nach dem lebendigen Gott ein ernsthaftes Anliegen ist. Erst dann sind wir imstande, das, was er uns giebt, in seinem Werte zu schätzen und mit Danksagung zu empfangen. Wo einer bitten gelernt hat, da giebt ihm Gott Ursache zu danken; das hat hier sein volles Recht. Hier gilt es ohne Einschränkung, was Jesus so nachdrücklich betont: Bittet, so wird euch gegeben. Hier dürfen wir von einer unbedingten Gebetserhörung im strengen Sinne reden, entsprechend dem Schriftwort, das — als einziges — die Erhörung eines bestimmten Gebets zusagt: Wenn nun ihr, die ihr böse seid, verstehet euren Kindern gute Gaben zu geben, wie viel mehr wird der Vater im Himmel heiligen Geist geben denen, die ihn bitten? (Luk. 11, 13.)

III.

Viel schwieriger liegt die Sache auf dem Gebiet der äußeren Dinge. Wir werden sehen, daß sich hier die Frage nach der Gebetserhörung nicht in der Allgemeinheit mit einem runden Ja beantworten läßt, wie wir das soeben thun durften. Wo es sich um

Digitized by Google

geistliche Gaben handelt, um Demut, Geduld, zuversichtlicheren Glauben, himmlischen Sinn, um den „heiligen Geist", um Gewißheit der Vergebung, wird keinem ernstlichen Gebet die Erhörung auf die Dauer ausbleiben. Hier liegt es anders. Wir brauchen dabei nicht einmal nur an unsere eigene Erfahrung zu denken. Wir brauchen uns nur an Jesu Gebet: „Nicht, wie ich will, sondern wie du willst!" zu erinnern, an Paulus, der auf anhaltendes Gebet um Erlösung von schwerem Leiden die Antwort vernahm: „Laß dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in dem Schwachen mächtig." Beweis genug, daß wir auf dem Gebiet der äußeren Dinge nicht von einer unbedingten Gebetserhörung reden können. Andererseits drängt uns die eigene Erfahrung aber immer wieder die Frage danach auf. Jeder lebendig Fromme wird den Drang in sich erleben, auch äußere Nöte seinem Gott bittend vorzutragen, zumal wenn er erfährt, wie sie in sein innerstes Leben störend und hemmend eingreifen. Und wenn er im Gebet innerlich ruhig und stille und getröstet wird, in neugestärktem Vertrauen, in Demut und Geduld, und wenn vielleicht ein trübes Geschick, unter dem er seufzte, sich wandelt, so kann er darin nicht nur einen rein psychischen Vorgang, nicht das bewußtlose Walten des Schicksals sehen, sondern muß das alles in Beziehung zu seinem Gott setzen, der seinem Rufen Antwort giebt. Schließlich werden wir uns aber auch nicht der allgemeinen Erwägung entziehen können, daß in der That Gott nicht alle Gebete um äußere Dinge erhören kann. Nicht als wenn wir leugnen wollten, daß der Lauf der Welt von seiner väterlichen Hand geleitet wird. Aber das ist gewiß, daß Gott mehr ist, als ein immer bereiter Nothelfer, als der willige Diener unserer irdischen Wünsche. Der Mensch lebt nicht von Brot allein, und Gottes Sorge für uns ist immer und allewege Seelsorge. So müssen wir aus einer tieferen christlichen Erkenntnis heraus auf den Gedanken verzichten, daß Gott auch in äußeren Dingen in jedem Falle auf unser Gebet hin uns etwas giebt, was er ohne unser Gebet uns nicht gegeben hätte.

Es ist wohl verständlich, wenn jemand gegenüber diesem Dilemma dazu kommt, auf das Bittgebet um äußere Dinge zu verzichten und sich auf das Dankgebet zu beschränken, zu dem uns

Digitized by Google

Gott so viel Grund gebe. Gewiß ist das, wenn es ehrlich geübt wird, nur möglich bei einem hohen Grade kindlicher Ergebung und festen Vertrauens auf die väterliche Liebe Gottes. Aber droht uns bei solcher Denkungsart nicht die andere Gefahr, die jedem Menschen nahe liegt, zu meinen, es sei selbstverständlich oder gar ein uns zustehendes und darum zu beanspruchendes Recht, daß es uns äußerlich gut gehe? Und wo hält solche Ergebung und solches Vertrauen unerschüttert stand? Bei denen vielleicht, deren Leben auf ebener Bahn dahingeht, denen in äußeren Dingen das „Glück" lächelt. Aber wieviel Stunden wird auch ein Christ, der im festesten Gottvertrauen steht, erleben, in denen Angst und Sorge sich regt, die Seele betrübt und unruhig wird und ein Bittgebet sich gleichsam unwillkürlich aus ihrer Tiefe empordrängt. Sind wir durch unsern christlichen Glauben verpflichtet, diese Regung zu unterdrücken? Sicherlich nicht, wenn man es thäte aus Mangel an Zutrauen zu Gott, aus Zweifel daran, ob er unsere Not sieht und ein Herz dafür hat, aus Ungewißheit, ob es seine allmächtige Hand ist, die nach seinem Liebeswillen, der auch uns umschließt, den Lauf der Welt lenkt. Oft genug haben wir doch die deutliche Empfindung, daß das Bittgebet ein natürlicher Ausfluß unseres Kindesverhältnisses zu Gott ist, in dem wir als unverdient Empfangende vor ihm stehen. Auf der andern Seite: dürfen wir den Regungen unserer Seele, die unter dem Druck der äußern Lage zum Gebet drängt, ohne weiteres nachgeben? und dabei Erhörung *verlangen*? Das hieße, das Gebet zur Zauberformel herabwürdigen. Es ist ein schlimmer Irrtum, wie er oft gerade in pietistischen Kreisen im Schwange geht, als wenn solch Gebet ein Vorrecht des Christen wäre, so eigenwillig und unehrerbietig es ist. So rühmte sich noch unlängst ein ehemaliger Pastor, daß jeder Kranke, über dem er gebetet habe, geheilt worden sei, und mußte sich dabei der offenen Unwahrhaftigkeit bezichtigen lassen.

Alle diese Erwägungen führen uns darauf, daß wir bei der Frage nach der Erhörung des Gebets um äußere Dinge uns einer allgemeinen Antwort, die notwendige Bedingungen außer acht läßt, enthalten müssen. Vielmehr das werden wir antworten müssen und dürfen: Trägt unser Gebet um äußere Dinge die rechte Art

Digitized by Google

an sich, dann ist ganz gewiß auch auf diesem Gebiet die Möglichkeit der Gebetserhörung im strengen Sinne des Wortes da und damit auch das Recht des Bittgebetes gegeben. Denn, wenn die Welt die Stätte ist, in der Gott und der Vater unsers Herrn Jesu Christi uns zubereitet zu dem Ziel, das er uns gesteckt hat, dann bleibt uns als eine sichere Folgerung unsers Glaubens an unsere Versöhnung durch Christus, daß die Welt in Gottes Hand liegt, und daß er sie uns zu gut lenkt. Gewiß dient seine äußere Fürsorge dann eben auch den höheren Zwecken, die er mit uns hat. Aber wenn wir uns diese Zwecke aneignen, sie zu den unsern machen und so die rechte Stellung zu den äußern Dingen gewinnen, dann gerade kann uns doch Gott Dinge geben, die er einem andern um höherer Ziele willen vielleicht versagen müßte. Die rechte Stimmung aber, wie sie dem Christen gegenüber den Gütern der Welt und den Nöten der Zeit zusteht, sprechen wir im rechten Gebet aus. Ist darum unser Gebet nur recht, so kann uns der allmächtige Gott anhören, und wir dürfen es wohl erleben, daß Gott uns auf unser Gebet hin Dinge giebt, die er uns ohne unser Gebet um unseres Heiles willen nicht hätte geben dürfen. Wollen wir also ernsthaft von Gebetserhörung auch in leiblichen Dingen reden, dann wandelt sich dies Problem in eine eminent praktische Frage. Nicht um allgemeine Erörterungen über die Unveränderlichkeit Gottes handelt es sich dann, die in der Apologetik gegenüber philosophischen Abstraktionen und unlebendigen Auffassungen ihr Recht haben, sondern um die Frage, die auch der schlichteste Christ täglich im Herzen bewegen soll, daß wir lernen, „was wir beten sollen, wie sich's gebühret".

Da soll gewiß jedes Gebet ein gläubiges sein, komme es auch aus einem zagenden und ringenden Glauben. Keine Sorge braucht uns zu schwer, keine zu leicht, kein Leid zu groß und keins zu klein zu dünken, daß wir nicht dem Gott, der sich unsrer Seele angenommen hat, zutrauen dürften, er wisse es zu wenden, und werde es wenden, wenn es uns in Mutlosigkeit und Verzagtheit stürzt und den freudigen Aufblick zum Vater versperrt. Jedenfalls darf der Verzicht aufs Gebet nimmermehr aus einem Mangel an Zutrauen zu ihm erwachsen. Wenn es uns auch einmal widerfährt, daß wir

Digitized by Google

unter verwirrenden Nöten und dem sorgenvollen Blick in die Zukunft nicht wissen, was wir wünschen und erbitten sollen im Einzelnen, so soll uns doch nicht der Kindesglaube verlassen, der es wagt, alles in Gottes Hand zu legen. — Andererseits soll uns aber unsere Demut davon abhalten, nun Gott bestimmte Wünsche aufzudrängen und ihre Erfüllung zu fordern. Es kann nicht jedem in jedem Falle erlaubt sein, zu beten, wie Luther am Krankenlager Melanchthons that. Vielmehr ist es eine schwere Verkennung unsres Rechtes zum Bittgebet, wenn man dies Gebet als vorbildlich darstellt, ebenso, wie es unbillig ist, es trotz seiner Besonderheit nach einer allgemeinen Theorie über das Gebet zu beurteilen oder zu verurteilen. Die nächste Pflicht ist allerdings für jeden Christen, auch in der drückendsten Notlage und gegenüber unseren heißesten Wünschen die kindliche Ergebung und bescheidene Demut zu lernen, die spricht: „Nicht wie ich will, sondern wie du willst!" Wir werden immer wieder danach streben müssen, die Art der Erfüllung, ja die Erfüllung selbst in Gottes Hand zu legen. Auch die Zeit der Erfüllung. Wie die Demut, so hat auch die Geduld im Gebet ihre rechte Stelle. Harren und warten zu können, auch wenn das Herz angstvoll seufzt: Ach, Herr, wie so lange? und dabei im kindlichen Glauben zu lernen: „So lange, wie du willst!" — das heißt beten, wie sich's gebührt.

Was wir beten sollen, wird uns aber immer wieder klar werden müssen an dem Herrngebet. Da handelt es sich deutlich genug um die Notdurft des Leibes, um das, was wir nicht entbehren können, um unsere gottgewiesenen Aufgaben zu erfüllen. Damit werden die irdischen Dinge für das christliche Urteil an die rechte Stelle gerückt. Sie dienen unserer höheren Aufgabe. Und damit scheiden alle begehrlichen Wünsche aus dem Kreise dessen aus, was wir von Gott erbitten und erwarten dürfen. Zugleich aber werden wir damit darauf hingewiesen, daß es sich nie und nirgend in unserm Gebet um äußere Hilfe an und für sich handeln darf, sondern daß auch für das Bittgebet des Christen ein alttestamentliches Gebetswort vorbildlich bleibt: Nach dir, Gott, verlanget mich.

So behält auch vor einer strengen Prüfung von den Grund-

lagen unseres Glaubens aus das Wort sein Recht, das einmal gesagt wurde: Wo das Vaterunser gebetet wird und wo man in schlichtem, geduldigem und demütigem Vertrauen betet, wie das Vaterunser uns lehrt, da darf man von Gebetserhörung reden.

Nicht um wunderhafte und wunderbare Dinge handelt es sich dabei, wie in manchen Kreisen behauptet wird, sondern um das, was mit den Nöten unserer Seele und mit unserm irdischen Beruf in der unmittelbarsten Beziehung steht. Wenn wir nur recht beten lernen! Jede Anweisung dazu wird sich aber in ihrem Wert daran erproben, ob sie die Lust und den Drang zum Gebet lähmt, oder ob sie uns freudig macht, täglich vor Gott zu treten, als die Kinder zu ihrem himmlischen Vater.

2.

Ein Originalbrief Luthers und zwei Originalbriefe Melanchthons.

Mitgeteilt von

Prof. D. Drews.

Unter den hinterlassenen Papieren des 1870 verstorbenen Geh. Kirchenrats Prof. D. Joh. Karl Ed. Schwarz zu Jena, deren Einsichtnahme mir gütigst gestattet wurde, fand ich u. a. einen Originalbrief Luthers und zwei Originalbriefe Melanchthons. Sie werden im Folgenden veröffentlicht.

1. Der Originalbrief Luthers vom 20. Mai 1539 ist schon bekannt. Er steht bei de Wette, Lutherbr. V, 182. Allein der Abdruck ist fehlerhaft und unvollständig. Er geht zurück auf Beckmann, Historie des Fürstentums Anhalt, 5. Teil (1710), S. 158f. Die Fehler Beckmanns hat de Wette noch durch Angabe eines falschen Adressaten vermehrt. Er läßt den Brief an den Fürsten Jo-

Digitized by Google

hann IV. gerichtet sein [1]), obwohl schon Beckmann richtig sagt, daß der Empfänger der Fürst Georg von Anhalt war. Beckmanns Vorlage druckte Lindner, Mitteilungen aus der Anhalt. Geschichte, 2. Heft (1830), S. 57 f. nochmals ab unter richtiger Angabe des Empfängers. Später kam ihm das Original zu Gesicht, und er erkannte das Fehler- und Lückenhafte der Wiedergabe Beckmanns, aber er gab keine Verbesserung. Im Jahrg. 1835 dieser Zeitschrift schrieb er S. 84: „Der Brief an Fürst Georg von Anhalt vom 20. Mai 1539 ist auch in meiner Ausgabe noch fehlerhaft und unvollständig, und ich habe ihn erst kürzlich durch den Cod. Servest. berichtigen können." Diese Angabe verwertete und citierte dann Seidemann im 6. Band der de Wetteschen Ausgabe (1856) S. 458, Anm. 2. Er fügt aber noch folgende für uns interessante Notiz hinzu: „Nach einer Mittheilung des Herrn Kirchenraths Dr. Schwarz in Jena, der das Original einsah, an Herrn Dr. Irmischer lautet die Adresse". Nun folgt die Adresse nach dem Original, freilich mit einigen Lesefehlern. Wie der Brief aus dem Dessauer Archiv in Schwarzs Hände gekommen ist, ist nicht zu sagen [2]). Jedenfalls sind wir nun in der glücklichen Lage, den bisher unbekannten richtigen Text bieten zu können. Die kleinen römischen Buchstaben in Text und Anmerkung bezeichnen die Varianten der Lesart bei Beckmann, bezw. de Wette.

Luther an Georg von Anhalt. 20. Mai 1539.

Gratiam et pacem in Christo. Clarissime princeps. rogavit me M. Georgius Aemylius juvenis optimus et poëtica vena insignis, ut sese tuae celsitudini ignotum commendarem. Captus est enim miro affectu nominis tui studioque ut qui audierit, etiam nobis praedicantibus, principem esse

---

1) Diesen Irrtum wiederholt auch Stier: Regesten aus Luthers Briefen, Anhalt und dessen Fürsten betr. in: Mitteilungen des Vereins für Anhalt. Geschichte und Altertumskunde IV, (1886) S. 21.

2) Nach der Vorbemerkung zu Brief No. MMDXI vom 13. April 1540 bei de Wette-Seidemann VI, 259 ist zu erwarten, daß Schwarz auch diesen Brief unter seinen Papieren gehabt habe. Ich habe ihn jedoch nicht auffinden können; ob er in Zerbst liegt, weiß ich nicht.

Digitized by Google

te tam rari exempli, non modo nostro seculo, sed omnium praeteritorum, qui ultra alias virtutes et dona divinitus tibi data, quae caeteros principes obscurant, videlicet literas et universa studia humanitatis et eruditionis, non tantum ames[a]) et foveas, sed ipsa re et persona propria excellentissime praestes. patietur[b]) igitur Cel: tua, laudari et praedicari in te virtutes et dona Dei, siqua[c]) forte exemplo cel: tuae et alii principes, maxime vero Ecclesiastici, excitentur, qui boni sunt, aut pudefiant, qui mali sunt. Nam indignum est tantum lucis et decoris sub modio abscondi. Et quis non optet tales hodie in Ecclesiastica gubernatione vel pauculos aliquos reperiri? Imo quis non confidat, si vel tres haberemus tuae Cels: similes in Ecclesia gubernatores praecipuos, Eam ipsam Ecclesiam brevi felicissime optimis moribus reformari, ut de summo et primo dono, nempe pura Evangelii doctrina, taceam, quae tuis auspiciis plane esset regnatura. Nam sicuti[d]) saepius T. C. testatus sum, me non optare ruinam Episcopatuum, sed reformationem. Et quotidie oramus, ut Dominus dignetur organo tali, quale T. C. est, aliquando uti et ad gubernationem dignam tantis dotibus exaltare[e]). Unde mihi placuit, quod Aemylius voluerit nomen tuum celebrare. Quis scit, quam occasionem quaerat Dominus? Nam certi sumus, his laudibus T. C. magis humiliari, quam inflari ut, qui gloriam solius Dei ardentissime et ubique spectet. Et tamen non oportet (etiam invita tua[f]) Cel:) lucernam[g]) sub modio abscondi. Commendo[h]) igitur Cel. tuae hunc Aemilium, qui etiam mihi affinis et conterraneus est. Quo minus potui homini

a) colas.
b) Patiatur.
c) qui.
d) sicut.
e) excitare.
f) in vita tuae.
g) lucem suam.
h) Von Commendo bis importunitatem fehlt.

Digitized by Google

negare huiusmodi officium, Simul scio, quae est tuae Cel: erga me benignitas, facile mihi ignoscet hanc scribendi importunitatem. In Christo bene valeat Cel. tua. feria 3[i]). post Exaudi 1539[k]).

T. C. deditus Martinus
Luther

Aufschrift: Clarissimo principi et Domino Domino Georgio principi ab Anhalt, praeposito Ecclesiae Magdeburgensis
Comiti Ascaniensi Domino A Bernburg, Domino suo clementissimo[l]).

Über Georg Aemilius (Öhmler), geb. 1517 in Mansfeld, gest. 1569 in Stolberg, siehe Corp. Ref. X, 395; Allgem. deutsche Biogr. I, 127 und Haußleiter, Aus der Schule Melanchthons S. 119 ff., bes. S. 125. — Einen zweiten Empfehlungsbrief für ihn empfing Georg auch von Melanchthon, datiert vom 22. Mai (Corp. Ref. III, 710), der dem von Luther ähnlich ist. Hier heißt es: „Dedicavit Cels. T. Georgius Aemylius eruditum et pium Poema, quod cum leget Cels. T., magnopere rogo, ut ostendas officium ipsius tibi gratum esse. Spero et genus versuum te probaturum ..... Quare rogo Cels. T. ut specimen voluntatis suae erga literas hoc tempore huic Aemylio ostendat." Vgl. auch den Brief Melanchthons an einen Ungenannten vom gleichen Tage Corp. Ref. IV, 1054. — Aemilius war ein sehr gewandter und viel beschäftigter Dichter, der sich durch Gelegenheitsgedichte einigen Verdienst erwarb. Den Titel der hier gemeinten Gedichte habe ich nicht feststellen können. Pantaleon, Teutsches Heldenbuch, 3, 290, nennt ihn nicht. Beckmann, a. a. O. 5. Teil, S. 158 sagt von ihm, er habe „biblische Historien, imagines mortis und andere Schriften in Versen" verfaßt. Die Jenaer Universitätsbibliothek besitzt von ihm: EPITA-||PHIA VIRI OPTIMI || Georgij Helmerici, Con || sulis quon-

i) tertia.
k) MDXXXIX.
l) Die ganze Adresse fehlt.

dam Golt || bergensis. || Autoribus. || Georgio AEmilio Mans-|| feldense, || Melchiore Acontio Vrsel- || lano. || Christophoro Preyſs || Pannonio. || (Mit breiter Titelbordüre 9 Bl. 4⁰. Am Schluß: Impressum Vuitebergae per Josephum Klug. Anno M.D.XXXVII. Mense Februario [1]).)

2. Die beiden Briefe Melanchthons sind bisher unbekannt. Krause in seinen: „Melanthoniana. Regesten und Briefe über die Beziehungen Philipp Melanchthons zu Anhalt und dessen Fürsten" (1885) weiß nichts von ihnen, und ich finde nicht, daß sie seitdem bekannt geworden wären.

Melanchthon an Georg von Anhalt. 8. Sept. (1553.)

S. D. Illustrissime et reverendiss. Princeps. Hanc Epistolam scribo die Natali Mariae virginis Matris, quam scribit Nicephorus vixisse annos Novem et quinquaginta. Fortassis igitur octennium vixit post Resurrectionem filii, ac vidit initia laeta novae Ecclesiae, et prius ex hac vita evocata est, quam in Patria maiores seditiones ortae sunt. Hoc autem die Natali Mariae anni ab inflammatione Jerosolymae sunt 1480. Cum tota politia ab exitu ex aegypto usque ad destructionem Jerosolymae durasset annos 1582, Agnoscamus humana fragilia esse, et laeti expectemus consuetudinem aeternae Ecclesiae. Ante triduum fuerunt hic Legati Danici ituri ad Marchionem Albertum qui quidem spem habebant pacis. Oro autem filium dei dominum nostrum Jesum Christum custodem Ecclesiae, ut et pacem restituat his regionib. et confirmet vires corporis et animi Celsitudini vestrae. Mitto concionem Mathesii quae historias quasdam non insuaves continet. Bene et foeliciter valeat Cels. v.

1) Anm. der Redaktion. Adelung (Fortsetzung und Ergänzungen zu C. G. Jöchers allgem. Gelehrtenlexikon, 1. Bd., Leipzig 1784, Sp. 263, kennt sechs Auflagen der Evangelia heroico carmine reddita von 1549 an; ferner Poemata sacra in Esaiae cap. LIII, Ps. XXII et quaedam Evangelia, Basel 1550, sowie Epistolae dominicales et festivales carmine heroico expressae, Basel 1751. Sollte eines dieser Werke gemeint sein, so müßten noch frühere Drucke existieren als die oben erwähnten.

Digitized by Google

Datae die Natali virginis Matris. Cels. v. addictus Philippus.

Aufschrift: Illustrissimo et Reverendiss. Principi ac Domino Domino Georgio Principi in Anhalt et Ascania etc. gubernanti Ecclesias in Mysia, Domino suo clementissimo.

Daß dieser Brief ins Jahr 1553 gehört, ergiebt sich vor allem aus der Berechnung, die Melanchthon selbst im Briefe anstellt. Er sagt, es seien seit der Zerstörung Jerusalems 1480 Jahre vergangen. Nun setzte man nach damaliger Zeitrechnung dieses Ereignis ins Jahr 73 (vgl. z. B. Luthers supputatio mundi bei Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker, S. 102). Damit sind wir auf das Jahr 1553 geführt. Außerdem aber stimmen dazu alle Angaben des Briefes, vor allem die Ankunft der dänischen Gesandten, die Melanchthon auch in einem Brief an Weller vom 23. Sept. 1553 (Corp. Ref. VIII, 153) erwähnt. Überhaupt beweist eine Vergleichung der sonstigen Briefe Melanchthons vom 8. September dieses Jahres mit unserem Brief die Gleichzeitigkeit. So kehrt in sämtlichen Briefen fast wörtlich die Notiz über Nicephorus' Angabe der Lebensdauer der Maria wieder, vgl. Corp. Ref. VIII, Nr. 5466—5469, p. 151—153. In dreien dieser Briefe wird ebenfalls der gleichzeitigen Übersendung der Predigt von Mathesius gedacht, nämlich Nr. 5466, 5467 und 5469 (a. a. O. p. 151—153). Also die Datierung kann keinem Zweifel unterliegen.

Der Zweck des Briefes war offenbar, die Übersendung der Predigt von Mathesius mit einigen Worten zu begleiten. Fürst Georg hatte für Mathesius ein lebhaftes Interesse (vgl. Loesche, Mathesius I, 200 f.; II, 301. Corp. Ref. VIII, 223). Dem gelehrten und frommen Fürsten schreibt Melanchthon dabei einige gelehrte und erbauliche Worte, unter Hinzufügung der neuesten politischen Nachricht und guter Wünsche für des Fürsten Gesundheit. — Die Predigt des Mathesius aber, von der in diesem und den anderen Briefen die Rede ist, trägt den Titel: „Von den alten freien vnd Christlichen Bergleuten zu Philippen. Acto. XVI. Zur lere

vnd trost der Kirchen Gottes in S. Joachimsthal. Gepredigt durch Johan Mathesium." Wittenberg 1553 (Loesche, a. a. O. II, 380). Auf diese Predigt trifft die Charakteristik Melanchthons: „quae historias quasdam non insuaves continet." Melanchthon hatte selbst die Anregung und den Stoff zu dieser Predigt gegeben. (Corp. Ref. VII, 805 f.; vgl. p. 962.)

3. Der nun folgende Brief Melanchthons vom 10. April 1558 ist an den Fürsten Karl von Anhalt gerichtet. So viel ich weiß, besitzen wir außer diesem nur noch einen Brief Melanchthons an diesen Fürsten, und zwar vom 3. Dezember 1556 (vgl. Bindseil, Mel. epp. 590 und Krause, Melanthoniana Nr. 69, S. 464), worin ihn Melanchthon zu seinem Regierungsantritt beglückwünscht. Karl ist 1534 als Sohn des Fürsten Johann geboren (vgl. Luther an Nic. Hausmann in Dessau vom 17. November 1534 bei de Wette IV, 562 f.) und starb schon 1561 zu Zerbst (Beckmann, a. a. O. 5. Teil, S. 177), wo er residiert hatte.

Melanchthon an Fürst Karl von Anhalt. 10. April 1558.

Gottes gnad durch seinen Eingebornen Son Jhesum Christum vnsern heiland vnd warhafftigen helffer zuvor, durchleuchter hochgeborner gnediger fürst vnd herr, Eur fürstliche gnaden bitt Jch In vnterthenikeit dise meine schrifft gnediglich anzunemen, Es ist alhie Ein gottfürchtiger, Ehrlicher, wolgelarter fridliebender Mann Magister Petrus Blochius von Bruk[1]), der zehen Jar alhie die kinder Schul vnd Chor trewlich vnd nützlich regirt hatt, vnd Ist ein guter Musicus, hatt auch an Ein Jar lang sich Jm predigen geübet, vnd ist zu lehren, mit rechtem verstand, sprach, vnd reden durch gottes gnad wol geschickt, Nu sagt man Es werde Magister

---

1) Petrus Blok Pontanus wurde am 23. April 1545 in Wittenberg inskribiert (Förstemann, Album S. 222) und 1548 unter Melanchthons Dekanat Magister (Köstlin, Die Baccal. und Magistri, 1891 p. 6: Petrus Plochius ex oppido Bruk). Die Stelle in Zerbst erhielt er nicht. Denn am 20. Nov. 1558 wurde er zum Pfarrer von Heinichen ordiniert. (Wittenb. Ordiniertenbuch I, Nr. 1823: M. Petrus Plochius Pontanus, vocirt gen Heinichen zum pfarhern 1558 20. Nouem.) 1570 scheint er noch in dieser Stellung gewesen zu sein (Wittenb. Ordiniertenbuch II, Nr. 987).

Digitized by Google

Lazarus [1]) auß E. f. g. Stadt Zervest weg zihen, vff disen fall, bitt gedachter Magister Petrus In vnterthenikeit, E. f. g. wolle Ihn gnediglich zu der selbigen pfarr genant zu S. Bartolemeo, gebrauchen, vnd Erbeut sich mit gottes gnad, Gott vnd E. f. g. darinn christlich zu dienen, Ich habe auch nicht zweifel So yhn E f g vnd andre verstendige vnd fridliebende hören werden, sie werden an seiner lehr, aussprechen, vnd rede Ein wolgefallen haben, Dises hatte doktor Georgius Cracouius so ehr zu hauß were, E f g neben mir angezeigt, vnd magistro petro Ein gut Zeugnis geben, vnd Ich bitt In vnterthenikeit E f g wollen dise meine vnterthenige anzeigung, die warhafftig vnd wolgemeint Ist, vnd vorbitt, gnediglich annemen, der allmechtig gott wolle gnad dazu verleihen, der wolle auch E f g vnd E f g gemahel vnd die gantz herrschafft Anhalt gnediglich bewaren, vnd alle fursten zu Anhalt an seel vnd leib sterken, datum vff Pasa Anno 1558, welches nach dem außzug aus aegypto ist das 3067 Passa [2]).

E f g

armer vntertheniger
diener
Philippus Melanthon.

Auffschrift: DEm durchleuchten hochgebornen fürsten vnd herrn, herrn Carolo fürsten zu Anhalt, Graven zu Ascanien, herrn zu Zeruest vnd Bernberg ꝛc. meinem gnedigen herrn.

---

1) Gemeint ist M. Lazarus Eisenberg aus Halle, der 1556 in Wittenberg Magister geworden war (Köstlin, Die Baccal. und Magistri, 1891, p. 17). Von Zerbst ging er als Pfarrer nach Querfurt (Beckmann, a. a. O. 3. Teil, S. 212).

2) Vgl. den Schlußsatz im Brief No. 6499 Corp. Ref. IX, 519: „Die Paschatos, quod est ab exitu ex Aegypto Pascha 3067."

3.

Ein Vorschlag zu Ps. 110, 3 b.

Von

Cand. th. P. C. Frederiksen in Kopenhagen.

Über die Schwierigkeiten des jetzigen Textes vgl. Baethgen, Die Psalmen, S. 334. לך טל entstand ohne Zweifel aus ursprünglichem כטל infolge von Versetzung durch einen Abschreiber. Wo hat es aber ursprünglich gestanden, und wie ist die Versetzung zu erklären? Unseres Erachtens lautete der Text ursprünglich in stichischer Schreibung:

עמך נדבת ביום חילך
כטל מרחם שחר ילדתך.

בהררי־קדש (welche Lesart Bäthgen und Kautzsch nach Symm. und Hier. für ursprünglicher halten als בהדרי־קדש) wäre dann eine Glosse, die über כטל stehend herab vor מרחם שחר geriet. (מ in משחר ist Dittographie des מ von רחם; sie war nur möglich in den älteren Alphabeten, wo kein Unterschied zwischen כ und ך, zwischen מ und ם war.) Dadurch wurde ילדתך herausgeschoben und an den Anfang der folgenden Zeile gesetzt. כטל, das von בהררי־קדש herabgedrückt worden war, bekam natürlich seinen Platz vor ילדתך; ein späterhin dittographiertes ר vor כטל wurde zu ל verbessert und mit כ zu לך verbunden. Durch obige Annahme wird ebenso das Schwanken der Überlieferung zwischen הררי und הדרי, wie die Auslassung von לך טל bei den LXX erklärlich. Endlich sei noch bemerkt, daß mit Beibehaltung der Schreibweise יום und נדבת auf jeden Halbvers 15 Buchstaben kommen.

4.

Die Anselmsche Satisfaktio und die Buße des germanischen Strafrechts.

Von

Ernst v. Moeller, Dr. jur.

Einleitung.

Im Jahre 1880 hat Cremer in den Theol. Stud. u. Krit. (S. 7 ff.) die Behauptung aufgestellt, der Anselmsche Satisfaktionsbegriff entstamme dem germanischen Strafrecht. Auf die „altfränkische Sitte, die Sünden abzulösen" hatte bereits 1832 Baumgarten-Crusius hingewiesen (Lehrb. der christl. Dogm.-Geschichte II, S. 1162 Note *). Daß Cremer daran anknüpfte, ist um so mehr zu vermuten, als er in seiner Abhandlung über „die Wurzeln des Anselmschen Satisfaktionsbegriffs" den Aufsatz von J. Grimm „über eine eigene altgermanische Weise der Mordsühne" (Zeitschr. f. gesch. RW. I, S. 323 ff.) benutzt zu haben scheint, den Baumgarten-Crusius a. a. O. citiert.

Gegen Cremers Behauptung hat Harnack, übrigens ohne die Übereinstimmung des Anselmschen und germanischen Satisfaktionsbegriffes in Zweifel zu ziehen, in der ersten Auflage der Dogmengeschichte Widerspruch erhoben und diesen Widerspruch auch in der dritten Auflage (III, S. 357 ff. Anm., S. 6; II, S. 176 f.) 1897 aufrecht erhalten, nachdem Cremer 1893 in den Theol. Studien und Kritiken (S. 316 ff.) seine Ansicht aufs neue verteidigt hatte. Andere, es scheint weitaus die Mehrzahl, haben sich Cremer angeschlossen, z. B. Kunze in der Herzogschen Realencyklopädie I³, S. 569, Benrath in der sechsten Auflage von Hagenbachs Dogmengeschichte. Die Frage ist also eine offene.

Es ist klar, daß ein abschließendes Urteil auch juristische Kenntnisse voraussetzt. Vielleicht ist darum den Theologen ein Dienst gethan, wenn ein Jurist die juristische Seite der Frage prüft.

I.

Die Anselmsche Satisfaktio.

Der Anselmsche Satisfaktionsbegriff findet sich im „Cur Deus Homo", in Anselms Meditatio XI (de redemptione humana) und ebenso in dem „Elucidarium s. Dialogus de Summa totius Christianae Theologiae" (I, 16. 17), dessen Verfasser immer noch nicht mit Bestimmtheit ermittelt ist.

Im „Cur Deus Homo" steht der Satisfaktionsbegriff im Mittelpunkt der Erörterung. Auf jede Sünde folgt notwendig Satisfaktion oder Strafe. Die Sünde der Menschheit hat Gott in seiner Ehre verletzt. Die ewige Verdammnis der Menschheit, dieser kostbarsten Kreatur, kann nicht im Willen Gottes liegen. Also muß Satisfaktion geleistet werden. Wie kommt sie zustande? Das ist die Frage. Antwort: durch den Gottmenschen.

Im einzelnen unterscheiden wir, was die Anselmsche Satisfaktio ist und was sie nicht ist.

Positiv charakterisiert Anselm die Satisfaktio nach drei Richtungen. Er sagt 1) worin das satisfacere als solches besteht. 2) wie groß die Satisfaktion sein muß, und 3) wer sie zu leisten hat.

1) Die Satisfaktion ist eine freiwillige That. Sie besteht in der Hingabe eines Wertes, der dem Verletzten gefällt, ihn selbst versöhnen, die That sühnen soll.

2) Die Größe der Satisfaktion muß der Schwere der Sünde entsprechen, „secundum mensuram (I 20), quantitatem (I 21), magnitudinem peccati" (I 24) sein. Da nun der Mensch um alles in der Welt, um alle Welten (wenn mehrere denkbar wären), um alles, was außer Gott existiert, nicht hätte sündigen dürfen, so muß die Satisfaktion größer sein als alles, was nicht Gott ist.

3) „Necesse est, ut satisfaciens idem sit qui peccator aut ejusdem generis." Damit ist scheinbar unbeschränkte Stellvertretung des Sünders durch seinen Geschlechtsgenossen in der Leistung der Satisfaktion zugelassen. Aber sofort heißt es weiter: „aliter nec Adam nec genus ejus satisfaceret pro se." Also leisten Adam und sein Geschlecht in der Satisfaktion ihres Ge-

Digitized by Google

schlechtsgenossen für sich selbst Satisfaktion. Der Homo schuldet sie; und qua homo, nicht qua Deus leistet sie der Gottmensch. Hinterher zeigt sich übrigens, daß in der Satisfaktion des Deus-Homo weder direkte Satisfaktion des Homo durch sich selbst, noch Repräsentanz des Homo durch seinen Geschlechtsgenossen, sei es im Sinn des „unus pro omnibus“ oder im Sinn des „alius pro alio“, vorliegt, daß vielmehr ein besonderer Akt Gottes und der Sünder nötig ist, um diesen die Satisfaktionsleistung Christi zugute kommen zu lassen.

Die Anselmsche Satisfaktio ist also freiwillige Hingabe eines die Sünde ausgleichenden Wertes seitens des Sünders (oder seines Geschlechtsgenossen).

Was ist sie nicht?

1) Die Anselmsche Satisfaktio ist nicht Strafe. Dies folgt schon aus dem Grundschema Anselms: „aut satisfactio aut poena“, und wird überdies durch die Besonderheiten des Anselmschen Satisfaktionsbegriffs bestätigt. Aktivität und Freiwilligkeit kennzeichnen ihn. Leiden und Zwang sind der Strafe wesentlich. Von Rechts wegen hätte der Sünde die Strafe zu folgen. Aber die Güte Gottes ermöglicht einen Ausweg. An die Stelle der Strafe tritt die Satisfaktion. Mit Recht betont Cremer, daß sie ihrem Wesen nach vice poenae steht, vicaria ist.

2) Die Anselmsche Satisfaktion ist ebenso wenig Ersatz oder „Rückgabe“.

Als einen Raub an der Ehre Gottes faßt Anselm die Sünde der Menschheit auf. Der Raub muß herausgegeben, zurückerstattet werden, und zwar hat dies, da Gottes Ehre in Bezug auf die Menschheit in dem Zustand derselben vor dem Sündenfall besteht, dadurch zu geschehen, daß jener Zustand durch Überwindung des Teufels u. s. w. wieder herbeigeführt wird. Das allein genügt aber noch nicht. „Nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit.“ Lediglich auf dieses „Plus“ pro contumelia illata, secundum exhonorationis factam molestiam bezieht sich der Anselmsche Satisfaktionsbegriff. Allerdings sind diese beiden Ge-

dankenreihen im „Cur Deus Homo“ nicht bis zum Schluß so scharf getrennt und durchgeführt, als das im „Elucidarium“ (I 16. 17) der Fall ist. Das ist eben eine Schwäche von Anselms Darstellung, keine gewollte Verschmelzung ursprünglich getrennter Gedanken. Entscheidend für die Beschränkung des Anselmischen Satisfaktionsbegriffs auf die Genugthuung „pro contumelia illata“ mit Ausschluß der „Restitutio ablati honoris“ spricht, daß an der wichtigsten Stelle der beiden Libri „Cur Deus Homo“, in der die Dissonanz zwischen dem Erfordernis der Satisfaktion und der Unfähigkeit des Menschen sie zu leisten, ihre Lösung und die Frage: Cur Deus Homo? ihre Antwort findet, nur von der Satisfaktio „im engeren Sinn“ die Rede ist. Und ebenso ist das der Fall in der Meditatio XI (Migne, Patrol. Lat. t. 158, col. 765). Die Remissio peccatorum, heißt es da, ist nur möglich „praecedente integra satisfactione: quam satisfactionem talem oportet esse, ut peccator aut aliquis pro illo det aliquid Deo de suo, quod debitum non sit, quod superet omne quod Deus non est“. Zu demselben Resultat kommen wir endlich dann, wenn wir die Berechnung der Größe der Satisfaktio erwägen. Es wird dabei nämlich nicht erstens die Ehre Gottes, deren Wert doch nur dem Wert Gottes entspricht, in Anschlag gebracht und außerdem noch ein Plus verlangt. Dann wäre offenbar die Leistung des Gottmenschen unzureichend. Sondern es wird eine einheitliche Leistung gefordert, deren Wert alles, was nicht Gott ist, übertrifft. Es könnte also höchstens einfacher Ersatz mit Fortfall der Satisfaktio pro contumelia in Frage kommen. Ja selbst dies zugestanden, besteht vielleicht sogar noch zwischen der Forderung eines „majus quam omne quod non Deus est“ und der Leistung im Wert von Deus ein Unterschied. Wenigstens wird der Satisfaktionsleistung des Gottmenschen ein überschüssiger Wert beigemessen, und Gradabstufungen innerhalb des „majus quam omne quod non Deus est“ sind bei Anselm keine unmögliche Annahme. Aber immerhin mag jene höhere Wertung durch die Schuldlosigkeit des Sühnenden begründet sein. Jedenfalls ist Anselms Satisfaktio so wenig Ersatz wie Strafe.

Digitized by Google

II.

Die Buße des germanischen Rechts.

Im germanischen Strafrecht giebt es kaum eine Bezeichnung, die unbestimmter wäre als der Ausdruck Buße. Spricht man vom Kompositionen- oder Bußsystem, „so nimmt man das Wort Buße in so weitem Sinn, daß es das Wergeld, die Buße in engerer Bedeutung, das Friedensgeld und die Bannbuße in sich schließt" (Brunner, Rechtsgesch. II, S. 613). Cremer unterläßt es zu sagen, in welchem Sinn er im germanischen Recht von Buße spricht. Aber wenn es auch unmöglich ist, alle seine Äußerungen über die germanische Buße einem bestimmten Bußbegriff unterzuordnen, so lassen seine Ausführungen doch erkennen, daß er in der Hauptsache die Buße im Auge hat, welche an den Verletzten fällt, namentlich das Wergeld. Und in der That ist ohne weiteres klar, daß hier allein eine Parallele zu Anselms Satisfaktio in Frage kommen kann. Zeit und Ort nach aber handelt es sich lediglich um die südgermanischen Volksrechte.

Die Buße in diesem Sinn betrachten wir jetzt nach denselben Gesichtspunkten, nach denen wir die Anselmsche Satisfaktion kennen gelernt haben.

1) Die Zahlung der Buße besteht in Hingabe von Geld oder Geldeswert zur Sühne der Missethat. Sie ist keine freiwillige Leistung. Es steht nicht im Belieben des Thäters, ob er Buße zahlen will oder nicht. Er wird dazu verurteilt und im Wege der Exekution dazu gezwungen. Die Buße der Volksrechte befreit nicht von der Strafe, ist nicht „vicaria": vielmehr ist sie selbst Strafe.

Es ist hier nicht der Ort, diese Ansicht, die für Cremer überhaupt nicht existiert, näher darzulegen. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß der Strafcharakter der Buße stets von der herrschenden Meinung verteidigt worden ist. Namentlich Wilda (Strafrecht der Germanen S. 318, 322, 487) und Waitz (D. V. Verfass.-Gesch. I^{3}, S. 422), neuerdings Schreuer (Verbrechenskonkurrenz i. d. Volksrechten, S. 190 n. 24) sind sehr energisch dafür eingetreten. H. Brunner, K. v. Amira, R. Schröder stehen sämtlich auf diesem Standpunkt.

Digitized by Google

Cremer beruft sich auf Grimms Rechtsaltertümer. Nur mit einem Schein des Rechts! Denn die Stellen, die Cremer citiert, werden erst verständlich, wenn man weiß, was Grimm unter Buße und Strafe versteht. Zu den Bußen rechnet er vor allem auch die Redemptionstaxen, mit denen Lebens- und Leibesstrafen abgelöst werden (z. B. S. 650. 739). Diese Lösungsbußen stehen natürlich zu den peinlichen Strafen in einem schneidenden Gegensatz, befreien von ihnen. Aber von den Bußen, die an den Verletzten fallen, sind sie prinzipiell verschieden. „Unter Strafe (poena, pein) aber", sagt Grimm selbst S. 648, „verstehe ich eine vom Volksgericht ausgesprochene Verurteilung an Leib, Leben und Ehre des Verbrechers, die nichts gemein hat mit der stets in Geld und Geldeswert bestehenden Buße. Geldstrafen, in diesem genaueren Sinn, hat das Altertum nicht." Es soll durchaus nicht behauptet werden, daß Grimms Ansicht über das Verhältnis von Buße und Strafe von der Wissenschaft acceptiert wäre. Aber ebenso deutlich ist, daß sich Grimms Auffassung mit Cremers Ansicht noch bei weitem nicht deckt. Cremer selbst scheint das gespürt zu haben. Warum sonst hätte er jene entscheidende Stelle auf S. 648 verschwiegen, während er alle übrigen Bemerkungen Grimms über das Verhältnis von Bußen und Strafen sorgfältig gesammelt hat, darunter zwei andere Stellen derselben Seite.

Schlechthin hat der Buße namentlich v. Woringen (Erläuterungen über das Kompositionenwesen 1836, S. 22. 65. 71) den Charakter der Strafe abgesprochen. Und andere haben wenigstens zwischen eigentlicher und uneigentlicher Strafe unterscheiden zu sollen geglaubt. Für eine „satisfactio spontanea" in Anselms Sinn hat jedoch v. Woringen die Buße damit keineswegs erklärt, sondern für eine erzwingbare (S. 38) Entschädigung. Im Grunde handelt es sich also dabei um die Ausdehnung und Verhältnisbestimmung der Begriffe des Schadensersatzes und der Strafe. Dies führt uns auf den zweiten Punkt.

2) Die Größe der Buße richtet sich auch im germanischen Strafrecht wie bei Anselm nach der „mensura peccati". Die Schwere der Missethat aber wird unter Berücksichtigung von Stand, Alter und Geschlecht des Verletzten nach dem materiellen und im-

materiellen Schaden bemessen, der durch sie verursacht ist. Dieser Schaden soll durch die Buße ausgeglichen, ausgeebnet werden. Nicht bloß Strafe, sondern auch Schadenersatz ist die Buße, und zwar auch da, wo entweder überhaupt kein materieller Schaden verursacht ist oder dieser besonders durch Zahlung des „Capitale" vergütet wird.

Anselms Satisfaktion ist nicht Ersatz, wie wir gesehen haben. Aber selbst wenn man es zugeben wollte, würde sofort ein Gegensatz von nicht minderer Schärfe auftauchen. Die Anselmsche Satisfaktion nämlich als Ersatz aufgefaßt wäre ein Äquivalent von absolut ausgleichendem Wert. Die germanische Buße dagegen rechnet mit relativen Werten. Auch den alten Deutschen waren das Leben ihrer Angehörigen, ihre Ehre u. s. w. Güter von unendlichem Wert und nicht für so und so viel Viehhäupter feil. Und wenn sie für ihren Verlust Geldeswert nahmen, so betrachteten sie diesen eben als einen Ersatz, so weit derselbe in Geld möglich war.

3) Zu zahlen hat die Buße regelmäßig der Thäter. Nur beim Wergeld haben bestimmte Sippegenossen bestimmte Quoten aufzubringen. Selbst der von Anselm nicht einmal durchgeführte Satz „necesse est, ut satisfaciens idem sit qui peccator aut ejusdem generis" ist aus dem germanischen Strafrecht nicht zu erweisen.

III.
Das Ergebnis.

Die angebliche Identität der Anselmschen Satisfaktio und der „germanischen Buße" besteht nicht. Es wäre überflüssig, den Gegensatz weiter durchzuführen oder Cremers Irrtümern im einzelnen nachzugehen. Wichtiger ist es, die positiven Beziehungen zwischen den beiden Begriffen festzustellen.

Übereinstimmung herrscht

1) darin, daß es sich in beiden Fällen um Sühnung einer Missethat durch Hingabe eines Wertes handelt;
2) insofern, als im Fall der Nichtleistung der Satisfaktion und der Buße eine härtere Folge der Missethat eintritt, als in der Satisfaktio und Buße enthalten ist;

Digitized by Google

3) in der Bemessung nach der Schwere der Missethat;
4) in der beschränkten Zulässigkeit der Stellvertretung in der Person dessen, der die Satisfaktion oder Buße zu leisten hat.

In diesen Punkten mag man immerhin ein „Conflagrieren germanischer Rechtsanschauungen" zugestehen. Sie allein reichen nicht aus, um Cremers Behauptung zu rechtfertigen, daß Anselms Satisfaktionsbegriff aus dem germanischen Strafrecht stamme. Damit fallen zugleich die Konsequenzen fort, die Cremer nicht allzu sparsam aus seiner Hypothese gezogen hat. Daß Anselms „Cur Deus Homo", die Theorie und Praxis des Ablasses und böse Lehren noch der heutigen katholischen Kirche „Früchte" des „germanischen Satisfaktionsbegriffs" sind, — das alles ist noch zu beweisen.

Die Anselmsche Satisfaktio ist kein Rechtsbegriff. Und es war ein Irrtum von Harnack, wenn er, um Cremers Schlüssen zu entgehen (in der dritten Auflage mit Einschränkungen) auf das römische Recht zurückgreifen zu müssen glaubte. Außerhalb des positiven Rechts haben selbstverständlich auch die Römer — und welches Volk in der Welt nicht? — freiwillige Satisfaktionen zur Sühne von Missethaten durch Übernahme von Leistungen, namentlich durch Hingabe von Vermögens- und anderen Werten gekannt. Vor allem bei Beleidigungen und Körperverletzungen, von denen Anselm in specie allein spricht. Freiwillige Satisfaktionen haben auch die alten Deutschen gekannt. Aber nicht einmal das läßt sich beweisen, daß das Kompositionen-System der südgermanischen Volksrechte aus solchen freiwilligen Sühnverträgen hervorgegangen ist. Mit Recht bezeichnet Waitz (Verf.-Gesch. I [3], S. 439) das als eine von den Fragen, die sich nicht beantworten lassen.

Rezensionen.

1.

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. VII. Weimar 1897. Bd. XX. 1898.

I.

Über dem Erscheinen des 7. Bandes der Weimarer Lutherausgabe hat ein besonderes Mißgeschick gewaltet, 1889 wurde der Druck begonnen, nach acht Jahren vollendet. Körperliches Leiden des verdienten Begründers der kritischen Gesamtausgabe D. Knaake zwang zunächst zur Abtretung einzelner Teile des ursprünglich ihm ganz anvertrauten Arbeitsstoffes an andere Kräfte, dann zu zeitweiliger Sistierung der Arbeit bezw. Lieferung des Manuskriptes in Stücken und als dann unter „aufopferndem Eifer aller Beteiligten“ März 1897 der Satz des ganzen Bandes fertiggestellt war, trat eine neue Verzögerung ein, da D. Knaake, von dem Geleisteten nicht befriedigt, seinen Anteil gründlich umzuarbeiten wünschte. Nach einem halben Jahre lag diese Umarbeitung noch nicht vor; da zwang die Notwendigkeit, den Band auch ohne die Knaakesche Revision ausgehen zu lassen. Was der Ergänzung bedürftig erschien — Knaake hatte sich des Näheren darüber nicht ausgesprochen — hat im Verein mit Dr. Arnold E. Berger, der Sekretär der Kommission für die Lutherausgabe, Professor Pietsch in kürzester Zeit, soweit es anging, umgeändert, im Wesentlichen jedoch das Knaakesche Gefüge der Arbeit bestehen lassen müssen. Daß allen diesen ungünstigen Umständen zum Trotz eine ganze Leistung vorliegt, wird man dankbar anerkennen, andererseits aber auch verstehen können, daß bei dem Herausgeber ein „Stachle“ (wie der Druckfehlerteufel S. V nicht ohne Humor sagt) zurückgeblieben ist, der eine volle Befriedigung nicht aufkommen ließ. Ohne die Eile und Ungleich-

Digitized by Google

mäßigkeit der Bearbeitung wäre — das liegt auf der Hand — eben doch manches noch besser geworden. D. Knaake scheidet mit vorliegendem Bande aus der unmittelbaren Mitarbeit an dem von ihm begründeten Werke aus. Es wird aller Lutherforscher Wunsch sein, daß des Herausgebers Hoffnung, auf die mittelbare Mitwirkung Knaakes in Rat und Beistand zählen zu dürfen, sich erfülle. —

In der äußeren Anordnung des 7. Bandes ist gegen die früher erschienenen Bände neu die systematisch durchgeführte bibliographische Umfrage nach vorhandenen Drucken bei etwa 70 Bibliotheken des In- und Auslandes. Die Anregung, die Professor Steiff in Stuttgart gegeben und Professor Walther im 19. Bande praktisch erprobt hatte, ist damit in das Redaktionsprogramm aufgenommen worden, um, wie der jüngst erschienene 20. Band beweist, darin zu verbleiben. Ob aber der Herausgeber sich darin nicht täuscht, wenn er meint, die Fundstättenangaben lassen uns etwas ahnen von dem größeren oder geringeren Anklang, den die einzelnen Schriften Luthers fanden, und von den Verbreitungsgebieten der einzelnen Ausgaben? Hier spielen doch geschichtliche Zufälligkeiten eine große Rolle, so richtig im allgemeinen die Differenzierung in der Verbreitung der einzelnen Schriften ist. Würden wir wohl aus den vorhandenen Exemplaren erschließen können, daß die Schrift an den christlichen Adel in den ersten Wochen allein in 4000 Exemplaren abgesetzt wurde? (Enders: Briefw. II, 461.) Je mehr eine Luthersche Schrift verbreitet wurde, desto mehr fiel sie auch dem Gegner auf und wurde Opfer der Zensur. Was könnten die vorhandenen Drucke uns von der Verbreitung Lutherscher Schriften z. B. in den österreichischen Ländern sagen, wenn wir nicht anderweitig darum wüßten? Die Gegenreformation hat hier wie anderwärts gründlich mit Lutherdrucken aufgeräumt, es sei denn, daß sie zu polemischen Studienzwecken dieselben aufbewahrte. Was wir von Venantius, dem Freunde des Siebenbürger Johannes Honterus, wissen, daß er seine umfangreiche Lutherbibliothek der Gegenreformation zur Kenntnisnahme des Lutherschen Giftes und entsprechender Verwertung überließ (vgl. Wolf, Joh. Honterus S. 128) ist zweifellos häufiger begegnet. Vielleicht lohnt es sich, künftighin auch in spezifisch katholischen Bibliotheken Umfrage zu halten. Auch wenn der Wert dieser bibliographischen Notizen ein vorwiegend praktischer bleiben dürfte, ist möglichste Vollständigkeit erwünscht. Zu diesem Zwecke sei auch aufmerksam gemacht auf den Katalog der Druckwerke aus dem Reformationszeitalter in der Kronstädter (Siebenbürgen) Gymnasialbibliothek von Jul. Groß (Kronstadt 1883). Außer dem unten angegebenen Druck ist, was vorliegenden Band betrifft, Luthers Appellation (deutsch) und de libertate christiana dort zu finden, sowie das Magnificat. In welchen Ausgaben, ist leider nicht feststellbar. — S. 15 bezw. in den Nachträgen S. 888 vermisse ich bei Ausgabe A unter den Funborten Erlangen

Digitized by Google

(vgl. K. Heiland, Die Lutherdrucke der Erlanger Universitätsbibliothek, 1898, S. 19, Nr. 48), ebenso S. 92 zu Druck B (vgl. ebenda S. 23, Nr. 58)[1]). Den in Erlangen vorhandenen Druck von „Auff des bocks zu Leypczick Antwort" hat Heiland (a. a. O. S. 23, Nr. 60) als Ausgabe A erwiesen (zu S. 267 unseres Bandes, woselbst die Entscheidung offen gelassen war).

Die philologisch-sprachlichen Anmerkungen hat wie bisher Professor Pietsch übernommen. Was hier für die Germanistik geleistet ist, wird sich so recht erst dann zeigen, wenn systematisch verarbeitet ist, was in den Bänden der Lutherausgabe in eine Fülle von Anmerkungen verstreut werden mußte. Die Erörterungen, welche zumeist an Klaibers Lutherana anknüpfend von Hertel, Bossert, Chrisman, Meier und Kawerau vorwiegend in der Zeitschrift für deutsche Philologie (Bd. XXVI ff.) eröffnet sind, beweisen die Wichtigkeit der hier zu lösenden Aufgabe. Aber auch ihre Schwierigkeit. Wieviel in Wort= und Satzerklärung noch diskutabel ist, zeigt auch der vorliegende Band (vgl. insbesondere die Nachträge). Einige Bemerkungen seien mir gestattet: S. 86 Note 5 ist „vorstand" Wiedergabe von factio[2]), also sicher = Richtung. Zu dem Ausdruck „staudenjunckhern" bemerkt Pietsch (S. 251), „an „Staude" anzuknüpfen, sehe ich keine rechte Möglichkeit". Aber redet man nicht von Krautjunkern? Warum dann nicht auch von Staudenjunkern? S. 250 wird „kuchen speisen" jedenfalls im Sinne von „seine eigene Küche versehen" zu fassen sein um des Gegensatzes willen, der kurz vorher ausgesprochen ist: „arme, ellende . . speisen". Der Gedanke, seine Werke anderen als Speise vorsetzen, ist zudem kaum korrekt lutherisch gedacht; Luthers Interesse ist soteriologisch interessiert, was die Werke dem Individuum, das sie thut, sein wollen. S. 256 ist „ongedingt", participial gefaßt doch wohl nicht = „bedingungslos", sondern = ohne dazu gedungen worden zu sein (vgl. den Gegensatz: „umbsunst"). — Sollte die Redensart: „das wasser will über die Körbe gehen" nicht zu erklären sein von den bei der Fischerei verwendeten Reusen, die in Form von Körben so in das Wasser gesenkt werden, daß sie daraus hervorragen, bei Hochwasser aber überschwemmt werden? Gerade auch die Sprachform: „das Wasser mühlt über die Körbe" erklärt sich dann sehr gut, da das durch und über die lose geflochtenen Korbwände sickernde Wasser ähnlich sieht dem durch die Mühlradspeichen fließenden Strom. — S. 371 möchte ich bezweifeln, ob die Worte: „drum schemen sie sich auch, das die Bulle verteutscht wirt und yhre . . . . wutterey an tag kummet" auf die in Anm. notierte, vorhandene deutsche Übersetzung der Bulle geht. Wenn die Stelle — die

1) Heiland hingegen seinerseits hat offenbar den Nachtrag in W. A. VII, S. 890 übersehen.

2) Vgl. S. 78 Z. 15.

Anm. selbst verweist darauf — mit der ähnlich lautenden (S. 321, 22) zusammengehalten wird: „sie werden sich der Bullen yn yhr hertz schemen und yhn nit lieb were, das sie teusch . . . geleßen wurd“ — so liegt es am nächsten, sie auszulegen im Sinne von: es wäre ihnen peinlich, wenn die Bulle verdeutscht wird, sie wollen nicht aus Schamgefühl, daß ꝛc. Sprachlich ist das meines Erachtens sehr wohl möglich. — S. 453: „auff das alle rede bestund ynn zweer odder dreyer zeugen mund“ ist nicht Anspielung auf das Rechtssprichwort: durch zweier Zeugen Mund wird die Wahrheit kund, sondern auf Deut. 19, 15, wie deutlich wird aus der Kirchenpostille, wenn es heißt: „wie im Gesetz Mosi stehet, daß alle Sache bestehen soll in zwei oder dreier Zeugen Rede“ (E. A. X². 373). — Für das sonst nicht zu belegende Adjektiv „kriech“ (= griechisch) vermag ich noch eine Parallele aus der Kirchenpostille zu bringen und zwar in derselben Redeform: „in kriecher sprach“ (vgl. E. A. 7². 144, wo ungenau „griechischer“ steht, der Urdruck liest: kriecher). — S. 652, 4 bezw. 896 ist ein Komma hinter „morgenrött“ nicht am Platze, die Drucke haben recht gethan, es nicht zu setzen. Offenbar nämlich sind die Worte: „auß der morgenrött der Christlichen kirchen“ in strengster Analogie gebildet nach den kurz vorhergehenden Psalmworten „auß der mutter der morgenrött“. Hier liegt nun nicht Appositionsverhältnis, sondern Genetivverhältnis vor, wie deutlich wird aus dem hebräischen Text, dem Luther gefolgt ist (die Vulgata liest anders). Als Übersetzung von רֶחֶם ist „mutter“ nicht = mater, sondern = uterus, was die Genetivkonstruktion völlig deutlich macht. Ist sie aber hier vorhanden, dann auch in der unmittelbar folgenden analogen Bildung; „morgenrött“ vertritt das „mutter“ im Psalmwort, wie das möglich wurde, sofern die „morgenrött“ als die Inhaberin der „mutter“ bezeichnet war. — Folgt Luther dort dem hebräischen Texte, so hätte S. 331 in Anmerkung kurz verzeichnet werden können, daß die Übersetzung von Gen. 3, 15: „Sie soll dyr dein hewbt zu tretten“ aus dem Anschlusse an die Vulgata zu erklären ist (vgl. auch de capt. babyl. W. VI 514).

Doch damit berühren wir ein allgemeines Desiderium vorliegenden Bandes, die Spärlichkeit der Anmerkungen. Die Eile, die bei der Fertigstellung walten mußte, macht sich hier sehr empfindlich bemerkbar, aber es sei mir auch, abgesehen vom vorliegenden Bande, die allgemeine Bemerkung gestattet, daß in der kritischen Gesamtausgabe in den jüngeren Bänden der Gefahr nicht ganz vorgebeugt ist, über Anmerkungen philologischen Inhalts kirchen- und dogmenhistorische Bemerkungen zurückzustellen. Das kann sich bitter rächen. Ich hoffe, an anderer Stelle [1]) ausführlich zeigen zu können, daß die Berücksichtigung des kirchenhistorischen

1) Inzwischen verweise ich auf meine Ausführungen in Zeitschr. f. deutsche Phil. 1898 u. Zeitschr. wiss. Theol. 1898

Digitized by Google

Materials für das Verständnis des Inhaltes der Lutherschen Schriften, ja selbst für die Datierung von großer Bedeutung sein kann, einige Beispiele aus vorliegendem Bande werden unten folgen. Das Buch von Schäfer (Luther als Kirchenhistoriker), auf welches in den Nachträgen einige Male verwiesen ist, ist nicht ausreichend, da es doch nur in großen Zügen darstellt. Gewiß läßt sich bei der Art und Weise, wie Luther citiert, nicht jedes Citat eruieren, oft selbst bei angestrengtestem Suchen und mühsamen Kombinationsversuchen nicht, aber ebenso häufig ist das Citat mit ein wenig Mühe schnell gefunden, und es würde durch Angabe desselben in Anmerkung viele Arbeit dem erspart, der mit Luthers kirchenhistorischen Kenntnissen sich beschäftigt. Doch vielleicht rede ich da zu sehr pro domo, darum sei ein anderer Wunsch, der weitestes Interesse beanspruchen darf, ausgesprochen, nämlich die Berücksichtigung der gegnerischen Schrift, wenn Luther sich direkt gegen eine solche wendet oder auf eine solche anspielt. In dem von Knaake besorgten 6. Bande ist in dieser Hinsicht an Anmerkungen nicht gespart worden. Mit vollem Recht. Wenn es feststehendes Ergebnis der Lutherforschung ist, daß bei des Reformators Theologie der *πόλεμος πατὴρ πάντων* war, so sollte eine kritische Ausgabe seiner Werke dem thunlichst Rechnung tragen; es wird sonst das Verständnis sehr erschwert. In den Gegenschriften gegen Emser ist ja auch in vorliegendem Bande hin und wieder ein Citat aus des Gegners Schrift gegeben, aber nicht ausgiebig genug, bei der Schrift gegen Catharinus fehlen Verweise völlig. Das ist um so bedauerlicher, als die Büchlein Emsers durch Enders Publikation leicht zugänglich sind, hingegen des Italieners Schrift nicht. Mitunter ist es ja schwierig, zu merken, daß eine Anspielung vorliegt — es kann auch leicht im Suchen nach Anspielungen des Guten zu viel gethan werden —, aber es giebt doch auch Wegweiser. Man kann z. B. sicher gehen in der Annahme, daß Luther in Formeln, wie „etliche sagen", „hie redet einer" ꝛc., einen seiner Gegner meint, wofern er nicht bei Exegesen die Glosse im Auge hat. Und wenn nach den in Band XII niedergelegten Prinzipien grundsätzlich nur auf Anspielungen der früheren Schriften Luthers verwiesen werden soll, so ist auch dem nicht völlig Rechnung getragen in vorliegendem Bande. Endlich: es ist bemerkenswert, wie ungenau Luther, abgesehen von den Bibelcitaten, übersetzt oder Urkunden wiedergiebt. In einem Falle ist dem Rechnung getragen, indem durch Knaake (S. 154) die wörtliche Übersetzung des Traktats: Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher verbrannt sind, Luther abgesprochen wurde[1]), aber z. B. nicht bei Übersetzung und Verdeutschung der Bannbulle. Luthers Wiedergabe ist fast an keiner Stelle korrekt. Darauf zu achten ist nicht philologische Pedanterie, sondern kann mitunter wichtig werden.

---

1) s. aber darüber jetzt Kolde, Gött. Gel. Anz. 1899, S. 332.

So giebt Luther z. B. den Artikel 16 der Bulle wieder: ... nec Boemi sub utraque specie communicantes sunt haeretici et schismatici [im Deutschen: „nit ketzer noch zcwispalltig"] [1]), während es in der Bulle ganz korrekt nach Luthers früheren Äußerungen (vgl. W VI 454) heißt: sed schismatici. Das ist kein Schreibfehler (der übrigens im Deutschen kaum erklärlich wäre) — Luther sagt genau so an einer Stelle, wo er nicht übersetzt, vgl. S. 395 —, sondern es zeigt sich darin, wie ich hier nur andeuten kann, seine veränderte Stellung zu den Böhmen auf Grund der Durchbildung seines Kirchenbegriffs. — Ich gebe nun kurz an, was sich mir an ergänzenden Anmerkungen ergeben hat: S. 4: „Ich hab dich genennet eyn Daniel zu Babylonen" kann nicht wohl auf etwas gehen, was erst später (S. 5) folgt [2]), sondern bezieht sich auf Luthers erste Schrift gegen Prierias (vgl. W I 679,5) [3]). — S. 7, 18 geht auf W I 571 bezw. W II 20. Auf diese Stelle, die aber offenbar auf die Resolutionen zu den Thesen geht — auf sie allein hat Eck W II 255 sich berufen — geht wahrscheinlich die seit Löscher (Ref. Akta III 22) in den Lutherbiographieen umgehende Notiz zurück, Luther habe im Kolleg sich über das Nicaenum als terminus a quo der Korruption geäußert [4]). — S. 10 4 ff. ist speziell gegen Prierias bezw. gegen das jüngste Laterankonzil gerichtet (vgl. W VI 342. 347. 333; W VII 132). — S. 28 26 ff. ist die Beziehung auf die Schrift an den christlichen Adel durchsichtig (s. W VI 407 ff.). — Zu S. 32, 4 ff. vgl. Enders Briefw. I S. 64 [5]). — Hinter S. 95, 23 hätte das Zeichen der Anmerkung 1 gleichfalls gesetzt werden können. — S. 131 37 ff. meint Luther ganz bestimmte Konzilsbeschlüsse, nämlich des Lateranense von 1215 oder auch das Verbot der communio sub utraque des Constantiense und — bei den letzten drei Beschlüssen — des 5. Laterankonziles (vgl. W II 226. 541; VI 338. 432. 507. Hefele, Konzil. Gesch. Bd. VIII, S. 586 f. 515. 597 [6])). — S. 135 geht das revocavi vielleicht besser auf die epistula ad Joannem Eccium (W II 702) als auf die Psalmenvorlesung, oder auch auf „Von den neuen Eckischen Bullen" (W VI 587). — S. 140, 3 zu der Bezeichnung der Papisten als Nimroddi in terra, vgl. de capt babyl. W VI 498. 5. — Die „Artikel und yrtumb ynn des geystlichen rechts u. Bepstlichen buchern" (S. 165 ff. [7])) sind die Kraftstellen, an denen Luthers Polemik gegen das g. Recht erwachsen ist, sie finden sich fast

1) Vgl. S. 123 u. 388.
2) so vorl. Bd.
3) Dasselbe zu S. 43.
4) Dasselbe zu S. 45.
5) s. auch W VII 137, 22: ut saepe diximus.
6) s. auch Loofs, Dogmengesch.³ S. 288 Anm.
7) s. auch S. 431 u. 771.

alle schon in früheren Schriften Luthers (vgl. W II 217 ff.; VI 433 f.; Löscher, Ref. Akta II 372; W VI 410. 453 f. [nur diese eine Stelle ist in vorl. Bd. angegeben]; V 646; VIII 711 und das Passional Christi und Antichristi 1521). — S. 168[1]) verwendet Luther aus der Leipziger Disputation bekannte Argumente (vgl. W II 271. 286. 320). Ebenfalls von der Leipziger Disputation aus empfängt S. 415, 12 ff. Licht (vgl. W II 262. 273. 293 u. ö.), ferner S. 718 (vgl. W II 278) und 811 (vgl. W II 309 ff.). — Die Erzählungen von Herodes (S. 239) hat Luther wohl bei Josephus gelesen. — Das Sprichwort hoc scio pro certo etc. (S. 265) hat Luther erstmalig in de capt. babyl. angeführt (W VI 501). — S. 419, 11 ff. ist die Polemik gegen die Anschauung „das der h. geyst drumb nit kleiner ist, den der vatter, ob er wol gesandt ist von yhm", also auch Petrus nicht kleiner sei als die übrigen Apostel, die ihn nach Samarien gesandt hätten, gerichtet gegen Alvelds Argumentation in super apostolica sede an divino sit iure 1520. — Die „Jacobs mossschelln" (S. 365) sind die Muscheln, mit welchen die Pilger nach Compostella sich zu bestecken pflegten; in der Litteratur werden sie häufiger genannt (Belege bei Grimm, Wörterbuch IV, S. 2202 f.). — Die Begebenheit „zu den zeitten Joannis Husz" (S. 421[2])) hat Luther in Hus de ecclesia (Bl. 94 der Ausgabe August 1520) gelesen. — Luthers Berufung auf die päpstliche Unentschiedenheit in der Frage der immaculata conceptio Mariae (S. 429) datiert schon von 1518 (vgl. W I 582 f.), die Erzählung vom Tode des „feynen kunigs Ladislaus zu Hungernn" (S. 443) bringt er zuerst in der Schrift an den Adel (W VI 453). — Zu Luthers Äußerung über den apokryphen Charakter des 2. Maccabäerbuches (S. 453) vgl. bereits W II 324 ff. — Luthers Auffassung der Maria im „Magnificat" mag wohl an Dürers Marienleben erinnern (S. 539), geht aber thatsächlich auf Bernhard v. Clairvaux zurück, dessen Homilia super missus est Luther gelesen hat (vgl. W IV 559 u. ö.), auch hat Luther schon früher Maria als schlichte Bürgerin gefaßt (vgl. z. B. W IV 633). Im einzelnen die Abhängigkeit von Bernhard nachzuweisen, würde hier zu weit führen, sie drängt sich auf bei der Lektüre Luthers und Bernhards. Die wiederholt begegnende Polemik in der Exegese dürfte nicht durch Bernhard, sondern durch die Glosse veranlaßt sein. — Die Erzählung S. 567 f. schon W I 446 f. — Zu S. 583, 12 ff. vgl. an den christlichen Adel W VI 409. — Zu S. 652, 21 vgl. den bekannten Vers: litera gesta docet etc. — S. 715, 28 war simul atque mula peperit als Sprichwort zu kennzeichnen (vgl. Sueton. Galba 4). — Den von ihm citierten Schluß der Papstbullen

1) Dasselbe S. 419.
2) Vgl. S. 776.

Digitized by Google

(S. 747, 31 ff.) hat wohl die Bannbulle, die ihn auch bietet, Luther als terrificum fulmen erscheinen lassen. — Den Ausführungen S. 763, 25 ff. dürfte Durandus' Rationale div. off. zugrunde liegen. — Zu S. 766, 10 vgl. an den christlichen Adel W VI 433. — Die historici Itali, gegen welche Luther S. 770 zu Felde zieht, sind Platina und Blondus. — 1 Kor. 14, 30 ist Luthers locus classicus für das Recht der subjektiven Glaubensäußerung vgl. W II 10; Enders Briefw. III 175; W VI 607. 411 u. ö. (zu S. 772). — Zu S. 833, 3 ff. vgl. W VI 602.

Doch genug der Nachträge! Der Inhalt des vorliegenden Bandes umfaßt die Schriften von dem dem Büchlein von der Freiheit eines Christenmenschen vorausgehenden Sendbrief an den Papst bis zum Reichstage in Worms, dessen Akten, soweit sie die Verhöre Luthers angehen, an den Schluß gestellt sind. Die Aufnahme dieser Reichstagsakten in die Gesamtausgabe der Werke Luthers wird man freudig begrüßen. Eingeschoben in die bekannte Reihe der jenem Zeitraum angehörigen größeren Lutherschen Schriften sind zwei Thesenreihen, von denen die letztere (de excommunicatione) gegen die Ed. Wittenb. und Jen. von Drews mit guten Gründen in das Jahr 1520 gelegt wird, dem die erstere nach der Tradition schon angehörte. Die Schwierigkeit, wo das Magnificat eingestellt werden sollte, zwischen dessen Anfang und Vollendung die Wormser Reise und die ersten Wartburgtage fallen, ist so gelöst, daß der Monat März als „eigentliche Entstehungszeit" angesehen wurde. Bei Lage der Dinge war das das Praktischste, wenn man auch bedauern wird, die Wartburgschriften nicht völlig in einem Band vereint zu sehen, denn sie gehören in ihren Gedankengängen aufs engste zusammen. Eine ungeschickte Stellung haben meines Erachtens „die Tröstung für eine Person in hohen Anfechtungen" und der „Sermon von dreierlei gutem Leben" erhalten; von beiden wissen wir nicht mehr, als daß sie in das Jahr 1521 gehören, selbst das für die erstere Schrift nicht einmal sicher. Da wäre wohl der beste Platz am Anfang der Schriften von 1521 oder am Schluß gewesen, jetzt stehen sie in der Mitte hinter der Schrift gegen Catharinus. Für „Grund und Ursach aller Artikel ꝛc." war Thiele in der glücklichen Lage, zum erstenmale die Originalhandschrift Luthers, die sich in der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel befindet, aber bisher in Vergessenheit geblieben war, zu benutzen. Paralleldruck in vorliegendem Bande ermöglicht genauen Vergleich zwischen Handschrift und Urdruck. Luther selbst hat während des Druckes an der Handschrift gebessert, einige Schärfen gemildert, die Drucker aber haben sich korrekter als sonst (vgl. Nic. Müller in Neudr. Deutsch. Litt. Nr. 93 und 94 S. VI ff.) an ihre Vorlage gehalten (eine mildernde Abweichung siehe S. 423, 35 f.). Ist hier eine Originalhandschrift gefunden worden, so ist auf der anderen Seite die Budapester Handschrift des „Sermon von

der Freiheit eines Christenmenschen", über die 1879 in der Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung Kunde in die Öffentlichkeit drang, endgültig als sekundär, nicht einmal nach dem Originaldruck gefertigt, wahrscheinlich aus Schwaben stammend, erwiesen worden. — Zweimal begegnen im Bande deutsche und lateinische Version einer und derselben Schrift; beide Male müssen wir uns zur näheren Bestimmung des Verhältnisses der einen zur anderen mit kurzen Notizen aus Köstlins bezw. Lemmes Schriften begnügen. Die Abweichungen sind zum Teil recht erheblich, man vgl. z. B. Luthers Äußerungen über das Fegfeuer zu Artikel 37 der Bannbulle in der deutschen und lateinischen Fassung (S. 451 und 149 [1])). Andererseits hätte kurz bemerkt werden können, daß die appellatio ad Concilium denuo repetita bis aufs Wort genau (nur einige unbedeutende Varianten ergaben sich mir bei der Vergleichung z. B. inventum statt adinventum, Vuitte*m*bergensis statt Vuitte*n*bergensis u. a.) mit der Appellation von 1518 stimmt und daß die deutsche Übersetzung zum Teil wörtlich dem lateinischen Originale folgt. — Bei den Bestimmungen über das Abhängigkeitsverhältnis der einzelnen Drucke ist mir aufgefallen, daß zweimal (S. 246 ff. u. 792 ff., beide Schriften sind von Buchwald bearbeitet worden), um der Nötigung zu entgehen, daß ein Druck (sagen wir C) zwei Vorlagen (sagen wir B und D) gehabt habe, ein unbekannter Text (X) angenommen wurde, der aus dem Urdruck (A) geflossen die Berührungen, die B und D mit C haben, bereits in sich enthalten hätte. Aber sollte es denn unmöglich sein, daß ein Druck mehrere Vorlagen gehabt hätte und sei es mit, sei es (was wohl häufiger der Fall ist) ohne feste Regel bald der einen, bald der anderen gefolgt wäre? Bei der Kirchenpostille z. B., mit deren Kollationierung ich gegenwärtig beschäftigt bin, bin ich auf das Bestimmteste geneigt, mitunter zwei Vorlagen für einen Druck anzunehmen. Ein Xtext hat im 16. Jahrhundert eine mißliche Stellung. Man wäre genötigt, für die deutsche Übersetzung der Enarrationes ep. et ev., deren Verhältnis zum Urdruck Knaake leider völlig unberücksichtigt gelassen hat, dann auch ein X zu konstruieren. Auffallend oft stimmt dieselbe nämlich mit Druck C (z. B. 470, 39. 471, 10. 472, 1. 474, 32. 476, 3. 477, 28 36. 478, 15. 483, 14. 487, 23. 495, 32. 499, 8. 509, 10. 516, 23 24. 517, 13. 520, 33) dann aber auch wieder mit A und zwar gegen C, so daß wir annehmen

1) NB. S. 148, 7 ist die im Texte stehende Lesart der in Anmerkung gebotenen entschieden vorzuziehen. Luther will sagen, die gegnerische Meinung von der Präparation zum Gnadenempfang komme thatsächlich, da die ganze Entscheidung in den menschlichen Willen gelegt werde, dem sine gratia salvari gleich. Das sagen die Worte: quid refert, si dicas sine gratia nos salvari? Ein non vor dicas, wie Knaake möchte, paßt nicht. Es ist zu übersetzen: Was macht's für einen Unterschied aus, wenn ꝛc. . . .

Digitized by Google

müssen, der Übersetzer habe A und C benutzt. Nun aber stammt C aus Petris Presse in Basel, und damit wäre der traditionellen, von Knaake allerdings abgelehnten Annahme der Autorschaft Leo Judaes für die Übersetzung doch wieder ein Stützpunkt gegeben.

Die Fragen der Einleitung in die einzelnen Schriften boten im vorliegenden Bande verhältnismäßig wenig Schwierigkeiten [1]). Äußerungen Luthers selbst oder anderer lagen für die Darlegung der Entstehungsverhältnisse reichlich vor; nur die zwei oben bereits genannten Schriften und die Thesenreihen machen eine Ausnahme, doch konnte hier z. T. erfolgreich kombiniert werden. Manches einzelne freilich wird diskutabel bleiben, und in einigen Punkten möchte ich meiner abweichenden oder ergänzenden Ansicht Ausdruck geben. Bekanntlich geht die Abfassung der Assertio omnium artic. auf einen Wunsch des Kurfürsten zurück. Was veranlaßte diesen? Wenn man bedenkt, daß der Kurfürst Anfang November in Köln den päpstlichen Legaten die Forderung eines Verhörs für Luther stellte, ehe man ihn verdammte, Ende November aber Luther bereits von dem Beginn der ihm übertragenen Arbeit schreibt, so wird man zu dem Gedanken gezwungen, daß der Kurfürst für dieses zu erwartende Verhör — vielleicht dachte er schon an den Reichstag — (vgl. Kolde, M. Luther I 293) eine ausführliche Erörterung der Bulle, deren Vollzug ja der springende Punkt in den diplomatischen Verhandlungen war, wünschte. Auch daß Spalatin die deutsche Übersetzung, die um möglichster Verbreitung willen erwünscht sein mochte, übernehmen wollte, spricht für einen ganz bestimmten Zweck des Kurfürsten. Vollends stimmt dazu, daß thatsächlich in Worms die Assertio in den Verhandlungen eine Rolle gespielt hat. Nicht nur, daß sie unter den auf dem Reichstagstische deponierten Büchern Luthers erscheint (S. 840 vorliegenden Bandes), sind insbesondere die Sätze der zweiten Reihe quos Magistri Nostri ex Babylonica et Assertionibus excerpserant ihr entlehnt z. T. (S. 605 ff.) Die Zuweisung dieser zweiten Reihe an Aleander, nicht an Glapio scheint mir von Knaake mit Recht angenommen zu werden; sie läßt sich aber vielleicht noch schärfer begründen, wenn man genau verfolgt, was Glapio will in seinen Verhandlungen mit Brück. Luthers Schrift de captivitate war ihm besonders anstößig, aus ihr hatte er die Sätze der ersten Reihe gezogen, und wünscht nun zu wissen, wie dieselben „den andern seynen buchern und artikeln, in der bullen verdampt, solten anhening und condependentes seyn". Damit will er bezwecken, daß ein Verhör Luthers über die in der Bulle verdammten Artikel unnötig wird — und was war damit nicht gewonnen! —, denn

1) Die von Kolde (II, 566 Anm. zu S. 7) für den „Sermon von dreierlei gutem Leben" offen gelassene Ansetzung in die Wartburgzeit ist von Bossert (Stud. u. Krit. 1897, S. 277 f.) und in der Einleitung in vorliegendem Bande als unmöglich erwiesen worden.

Digitized by Google

wenn seine Sätze mit Luthers früheren Schriften übereinstimmen, und Luther revoziert jene, „so het er sein vorigs schreiben fast genzlich stilschweigend widerrufen, vnd mochte dornach weyther nicht gehort werden". Aber er weiß thatsächlich nicht, oder wünscht wenigstens genau darüber belehrt zu werden, daß seine Sätze, deren Brück mehrere aufzählt [1]), „den vorigen (scil. artikeln Luthers) sunderlich anhenig seyen". Er meint dann schließlich, diese Sätze „wurde Doktor Luther in dem synne wie die wort in der babilonien lauthen nhumermehr erhalten" (s. Förstemann, N. Urkundenbuch S. 50). — Unmöglich konnte Glapio der Verhandlung diese Spitze geben, wenn er um die Assertio wußte und sie gelesen hatte; denn in dieser war deutlich die Zusammengehörigkeit der capt. babyl. mit Luthers früheren Schriften, insbesondere den in der Bulle verdammten Sätzen ausgesprochen [2]), zudem eine Revokation ausdrücklich negiert. Wem diese Schrift bekannt war und dann noch Vergleichungsversuche oder Revokation möglich schien, der mußte bei ihr einsetzen, wie das denn Aleander gethan hat. Die von Köstlin (M. Luther⁴ 798 Anm.) angeführte Stelle für die Autorschaft Glapios bei der zweiten Reihe verliert vollends ihre Beweiskraft, sofern in dem betr. Satze („des zuvor berurung gethan") Luther, nicht Glapio als Subjekt zu setzen ist. — Ob der H. E., dem Luther „Auf des Bocks zu Leipzig Antwort" widmet, wirklich Haugold von Einsiedel ist, und nicht Hieronymus Emser? Im „Evangelium von den zehn Aussätzigen" nennt Luther jenen Her Haug. von E.; die Abkürzung H. E. für den Adeligen scheint zu kurz, auch ist wohl zu beachten, daß Luther nur das Prädikat „vhest", nicht das für den Adel üblichere „Ehrenfest" — und Luther gebraucht dieses im Evangelium von den zehn Aussätzigen! — verwertet. Wenn Luther in der Einleitung sagt, er habe des Emser quatern „neben ewr schrifft" empfangen, so meint er wohl mit letzterer die des Thomas Radinus, die er ja Emser zuschrieb. Diese Doppelnamigkeit Emsers, wie er meinte, legte es nahe, Emser und Emser zu scheiden. Vielleicht spricht auch das für einen Autor von „des Emser quatern" und „ewr schrifft", daß Luther sagt „Emser hat nu zwey mal lassen drucken", wo doch Emser ihm gesagt hatte: „ich hab dich zu dreyen maln gewarnet" (S. 266). Wenn er aus der drei eine zwei macht, so geschieht es, weil das zu der von ihm gewählten Einleitungsform paßte. — In der Einleitung zur „kurzen Form der zehn Gebote rc." hätte vielleicht kurz darauf hingewiesen werden können, daß Luther in der Zusammenstellung gerade dieser drei Stücke in traditionell-mittelalterlichen Bahnen wandelt, denen er auch in der Interpretation vielfach folgt. Angeregt vornehmlich durch Janssen und Hasak sind ja

1) Dieselben sind sämtlich der ersten Reihe entnommen.
2) Vgl. S. 123, 125, 126 vorliegenden Bandes.

Digitized by Google

gegenwärtig katholische Reformationshistoriker bemüht, reges katechetisches Leben am Ausgange des M. A. nachzuweisen (vgl. z. B. Falk in Hist. pol. Bl. 1892), davon hätte profitiert werden können. Worin dann wieder Luthers Originalität lag, zeigt vortrefflich die — leider unter den Litteraturangaben nicht verzeichnete — Schrift von Gottschick: Luther als Katechet. Auch Kattenbusch's Rede: Luthers Stellung zu den ökumen. Symbolen gehörte hierher. — Zu der ad librum Ambrosii Catharini responsio habe ich einige Nachträge schon Z. w. Th. 1898, 614 f. gegeben; hier füge ich hinzu das Zeugnis aus der Vadianschen Briefsammlung (Mitt. z. vaterl. Geschichte, hg. vom hist. Verein St. Gallen XXV 380 f.), in welchem Johannes Adelphi Vadian am 10. August 1521 mitteilt, er habe zu Basel — das geht auf Druck C S. 702 — Luthers Schrift gegen Catharinus gesehen und gekauft; in quo quam graphice papam principem describit, non est dicendum. Derselbe meldet: Alia Lutheri opuscula lingua Germanica scripta repperi, praesertim de littera et spiritu contra Bock Emser et Murnarum (zu S. 614 f.). Zu den Ausgaben der Schrift gegen Catharinus mache ich aufmerksam auf ein in der Kronstadter Gymnasialbibliothek befindliches Exemplar. Wenn die Titelangabe genau ist, so haben wir einen bisher unbekannten Druck vor uns; dieselbe lautet nämlich (Zeilenstriche sind leider nicht angegeben): Ad librum eximii magistri nostri magistri Ambrosii Chatarini defensoris silvestris Prieratis acerrimi. Responsio Martini Lutheri. Cum exposita visione Danielis. De Antichristo. Vuitemberge 1521, Prima Aprilis (s. Jul. Groß. a. a. O. S. 4). Ferner hat Strobel (Neue Beiträge II 102 u. 124) zwei Drucke angeführt, von denen der eine sich mit C unseres Bandes deckt, der andere Georg Rhaw zugeschrieben wird und mit a unseres Bandes identisch zu sein scheint. Die Angabe des Druckers wäre dann bei Strobel irrig. — Neues oder ergänzendes Material für vorliegenden Band ist inzwischen durch Band XVIII der Zeitschr. für K. G. hinzugekommen, vgl. S. 77 zu S. 183 ff. unseres Bandes, S. 114. 116. 120 zu den Emserschriften, zu der Schrift gegen Catharinus s. Z. w. Th. a. a. O. Ob die acta Wormaciae, die Luther „neulich" herausgegeben hat, wie Cochläus am 19. Juni 1521 meldet (S. 118), mit Friedensburg (ebenda) auf Luthers Friedberger Brief zu deuten sind, ist zu bezweifeln. Vermutlich haben wir hier das erste Zeugnis des Cochläus für die Herausgabe der acta et res gestae D. Martini Lutheri in Comitiis Principum Wormatiae 1521 durch Luther selbst, deren Erscheinen im Mai durch Aleander verbürgt ist (S. 819 unseres Bandes). Wenn Cochläus anführt, Luther sage in diesen acta, er wolle sich fernerhin keinem Konzile mehr unterwerfen, so wird das auf die Verhandlungen mit dem Trierer Erzbischof gehen (S. 844 ff. vorliegenden Bandes). Wir haben also zwei voneinander unabhängige, gleichzeitige Zeugen für

Digitized by Google

Luthers Verfasserschaft der acta, allerdings aus dem feindlichen Lager, Aleander und Cochläus. Daß Luther thatsächlich nicht der Verfasser ist, leuchtet ein [1]). Die im Text ausgesprochene Vermutung (S. 823 Anm.), die „Etliche sonderliche Handlungen in D Martin Luthers Sachen" in Trierschen Kreisen zu suchen, wegen der Titelfassung „mein Herr von Trier", die sich dem Leser der Akten schon bei der Lektüre als irrig erweist — Behus gebraucht auch die Formel, vgl. S. 853 Anm. —, ist noch rechtzeitig in den Nachträgen abgewiesen worden. Im übrigen auf das Verhältnis der Berichte über die Reichstagsverhandlungen einzugehen, verbietet der Raum; es genüge der Hinweis, daß wiederholt und mit guter Begründung von den in Wrede: R. A. II niedergelegten Resultaten abgewichen ist.

II.

Den Inhalt des 20. Bandes bilden Luthers Vorlesungen über den Prediger Salomo von 1526, die Predigten desselben Jahres, soweit sie nicht im 19. Bande ihren Abdruck fanden, und die Vorlesung über den 1. Johannesbrief von 1527. Die Grundlage für alle drei Teile haben Rörersche Nachschriften geboten; es war daher gerechtfertigt, daß der Herausgeber sich über das Kurzschriftsystem, dessen sich Rörer zu bedienen pflegte, in kurzer Darstellung verbreitete. (Vorwort S. V ff. von Pietsch.) Für sämtliche Teile aber waren zugleich andere Quellen zur Hand; durch sie gewinnt das Knochengerüst, welches Rörer, der kurze, schlagende oft nur andeutende Ausdrucksweise liebt oder auch lieben mußte, mitunter bietet, Gestalt und Leben. Für die Vorlesung über den Prediger wurden die 1532 von den Wittenberger Freunden herausgegebenen Annotationes in Ecclesiasten herangezogen und zum Abdruck gebracht, zu den Predigten eine Hamburger und (zweite) Jenaer Handschrift und einige Drucke, und zu der Vorlesung über den 1. Johannesbrief eine Wolfenbüttler Handschrift (gedruckt von Bruns 1797) und die von Joh. Georg Neumann heerausgegebene sogen. Propstsche Handschrift. Das von Walch (Bd. 9) als eigenes Manuskript Luthers zum Johannesbrief gekennzeichnete Machwerk hatte Koffmane schon früher (in: Festschrift für Bernh. Weiß 1897) Agricola zugewiesen und diese Ansicht in vorliegendem Bande neu begründet. Formell weichen die einzelnen Handschriften bezw. Drucke bei den einzelnen Schriften oft bedeutend voneinander ab; schwerwiegende sachliche Differenzen sind von den Herausgebern nicht vermerkt worden und auch Ref. bei der Nachprüfung nicht aufgefallen. Auch an anderer Stelle, wo ihre Entdeckung noch wichtiger werden könnte, dürften sachliche Unterschiede kaum zu finden sein. Bei den Predigten, deren tabellarische Zusammenstellung durch

---

1) Vgl. S. 820.

Digitized by Google

Buchwald ein vortreffliches Bild von Luthers Predigtthätigkeit im Jahre 1526 bietet, ist nach den Verzeichnissen an drei Stellen der Name Bugenhagens in Konkurrenz mit Luther; bei der Natur der Nachschriften aber war aus dem Inhalte der Predigten eine Entscheidung nicht zu treffen, es mußten die Verzeichnisse gegeneinander abgewogen werden.

Das über die Angabe der Citate rc. zu Bd. VII Bemerkte gilt auch für Bd. XX. Aufgefallen ist Ref., daß entgegen sonstiger Gewohnheit die Sprichwörter, deren Luther durch die Natur des Bibeltextes veranlaßt besonders in der Vorlesung über den Prediger eine größere Anzahl bringt, nur spärlich angegeben sind in Anmerkungen; es handelt sich zumeist um leicht auffindbare Sentenzen, vgl. zu S. 31 11 Horaz, Sat. II 1, 27, zu S. 32, 4 = 685 = 767 = 1446, Grimm, Wtbuch IX 1143, zu S. 47, 10 Wander, Spr. W. Lex. IV 41, zu S. 81, 6 Sallust, Jugurtha 10 vgl. S. 102 ein weiteres Sallustcitat, zu S. 85, 21 Wander V 134 Nr. 83, zu S. 97, 10 Wander III 312, zu S. 109, 10 Wander II 1300 Nr. 656, zu S. 114, 3 Wander III 628 ff., zu S. 147, 4 Wander II 507 Nr. 16, zu S. 167, 5 Wander I 494 Nr. 58, zu S. 172, 9 Wander IV 817 Nr. 193, zu S. 174, 19 Wander II 1115 Nr. 14, zu S. 186, 29 Wander IV 1767 Nr. 7, zu S. 218, 11 vgl. Bd. VII S. 641 Anm. 1, und zu S. 613, 11 ebenda S. 591 Anm. 1, zu S. 311 Wander I 1318 Nr. 46, zu S. 267 ebenda I 416 Nr. 45 ff. und II 1828 Nr. 130 vgl. Nr. 12 und 41; S. 462 Anm. 2 fehlt ein Verweis auf die vorhergehende Seite Z. 8. — S. 62 geht Luthers Bemerkung zu dem Verse: si quid voveris Deo ne moreris reddere: Nos de hac re alias copiosius auf seine Schrift de votis monasticis (Bd. VIII S. 564 ff.); gerade jene Bibelstelle hatte Luther einst Schwierigkeiten gemacht. Auch der von Luther wiederholt (S. 624, 746) angezogene Satz aus Bernhard: tempus meum perdidi quia perdite vixi hatte in jener Schrift (a. a. O. S. 601 ff.) eine Rolle gespielt. — Bei den chronologischen Angaben, die in vorliegendem Bande sehr häufig begegnen, darf man vielleicht mit Recht zweifeln, ob dieselben von Luther herrühren und nicht vielmehr später eingetragen sind [1]). Es ist auffallend, wie oft sie in den durch Buchholtzer edierten Predigten begegnen (vgl. S. 328, 330, 335, 340, 360), während Rörer in denselben Predigten nur eine zeitliche Fixierung giebt (S. 339). Luther selbst hat doch erst später einigen Wert auf die Chronologie der Geschichtsereignisse gelegt. — Die Erzählung von Kerinth (S. 680) bringt Luther erstmalig in der Kirchenpostille von 1522 (E. A. 10, 177); er hat sie in Emsers Quadruplica (herausg. von Enders, Luther und Emser II 182) erstmalig gelesen.

---

1) Vgl. auch die Bemerkung des Herausgebers S. 360 Anm. 1.

Digitized by Google

Da die in vorliegendem Bande veröffentlichten Lutherschriften zum großen Teile erstmalig allgemein zugänglich gemacht werden, wird es gestattet sein, einen kurzen Blick auf den theologischen Gehalt derselben zu werfen:

Durchweg im Vordergrunde des religiösen Interesses steht der Kampf gegen die Schwärmer (Schwermeri et Rottenses). Gefaßt wird die Lehranschauung derselben als Herabsetzung der Persönlichkeit Christi (Luther scheut nicht den drastischen Ausdruck: cacare in Christum S. 727), der gegenüber es Luther darauf ankommt zu zeigen: summa nostrae religionis, quae est cognitio Christi (S. 640). Und zwar nach zwei Seiten hin. Erstlich haben die Schwärmer den Wert der Sakramente abgeblaßt zu symbola caritatis (S. 752); dem gegenüber gilt es, die Wirksamkeit Christi auf die Gläubigen als nur durch die Sakramente bezw. das Wort vermittelte zu erweisen, wobei sich der Natur der Dinge nach Luthers Hauptinteresse auf Christi Realpräsenz im Abendmahl auf Grund der Ubiquitätslehre konzentriert. (S. 382, 442, 688, 529, 541, 647, 681, 722, 728, 755, 767, 770, 285, 603, 759 u. a.) Zweitens postulieren die Schwärmer persönliche Heiligkeit, unterschätzen also die Macht der Sünde, verstehen die Rechtfertigung falsch und lassen der Versöhnungsthat Christi nicht die Stelle, welche ihr gebührt. Dem entspricht es, daß Luther die Versöhnungslehre in Anselmschem Sinne — er citiert wiederholt Cur deus homo? — so scharf wie möglich herausstellt, dabei die stellvertretende Gesetzeserfüllung durch Christus und selbst den Vergleich Christi mit dem an der Angel steckenden Köder besonders betonend. (S. 248 f., 305, 325, 330, 360, 362, 639, 334, 335 u. ö.) Non potest dulcius pingi Christus quam quod sit sacerdos vel pontifex opponens se inter nos et deum, illic abigit iram hic peccatum. Die an Abälard anklingenden Auffassungen der Versöhnungslehre treten in vorliegenden Schriften völlig zurück. Damit und mit dem Bestreben der Schwärmer, die Vorbildlichkeit Christi zu betonen, worin Luther eine Leugnung seiner Gottheit erblickt, hängt es zusammen, daß Luther auf das: „wahrer Gott und wahrer Mensch" Nachdruck legt (s. die angegebenen Stellen). Die Schwärmer, die bisher mit Zwingli [1]), Oecolampad in gleiche Linie gesetzt wurden (a. a. O.), rangieren nun mit Nestorius, Eutyches und Arius in einer Reihe, ohne daß eine wesentliche Differenzierung dieser „Ketzer" gemacht würde. Außer diesen der kirchlichen Traditon entnommenen Argumenten operiert Luther mit dem flagranten Widerspruch, der zwischen Leben und Lehre der Schwärmer bestehe (nolunt ferre infirmitatem peccatorum et tamen nullibi fit maior invidia, immundicia S. 618, vgl. 708), und der

1) Gegen seine Auffassung des peccatum originale als defectus geht S. 621.

Digitized by Google

Seelsorger redet, wenn er der Geringschätzung der Beichte entgegenhält: det deus illis ut semel experiantur, quis sit labor conscientiarum. (S. 796.) Urheber aber des Rottenwesens ist Carlstadt (S. 725 besonders der Text der Wolfenbüttler Handschrift), geschichtlich betrachtet, sachlich der Ärger an Christus; wohl in Erinnerung an Eindrücke seiner Klosterzeit sagt er, ein vor zwanzig Jahren (1506) entstandenes Buch qui Augustinum citans sic ait: mors quae ante timebatur facta est ianua vitae — welches Buch Luther meint, ist mir nicht klar, vielleicht eine Ausgabe Bernhards? — habe den ersten Anlaß gegeben. (S. 265.)

Auch auf Luthers kirchenhistorische Auffassung ist der Kampf gegen die Schwärmer von Einfluß gewesen. Zwar sein Urteil über Hieronymus hat sich schon früher gebildet, im Kampf gegen die mönchischen Ideale. Es wird ihm verdacht, daß er dem Prediger Salomo die Zweckbestimmung einer Werbung für das Mönchtum gab (S. 7, 37, 662), im übrigen wird er nicht übel charakterisiert als vir impatientissimus et libidinosus, quia animus non fuit constans et institutus (S. 124 vgl. 126, 263, 632, 638, 655, 661, 730, 773). Cyprian ist sichtlich durch die Schwärmer für Luther diskreditiert, er wird zum Anabaptista gestempelt (S. 745), offenbar wegen seines Verhaltens im Ketzertaufstreit. Selbst Augustin genießt nur geteilte Zustimmung, zwar bleibt er noch immer Hauptzeuge für die Gnadenlehre, aber andrerseits schwenkt er auch ab zur Verherrlichung der Werke und der Askese, und letztlich verdankt er seine Hervorkehrung des Glaubens — Pelagius. Si Augustinus non habuisset Pelagium, nihil de fide. (S. 776 vgl. 263, 745, 753 f.) Pelagius est angularis omnium haereticorum, quia natura mox spectat opus. (S. 670.) Nahezu rückhaltloser Zustimmung erfreut sich nur noch Bernhard, seiner Christusliebe wegen. „Bernhard hat ausser massen viel von dem Christo gehalten" „ich setz yhn uber Gregorium, Benedictum." Und wenn Luther seine Hochschätzung des Mönchtums nicht teilen kann, so wird sie als lapsus milde beurteilt, denn: spiritu non erravit, scivit Christum salvatorem et sensit corde. (Vgl. S. 303, 380, 391, 624, 637 f., 730, 744, 746 f., 753, 793.)

Anderes sei nur angedeutet: Die Beurteilung des Mohammedanismus (habent conflatam fidem ex Ebionitis et Arianis, conservant Vetus et Novum Testamentum partialiter S. 769), die Ausführungen über den Schlaf der Toten (S. 160, 162), über die Entstehung des alttestamentlichen Kanons (S. 199, 341) über die Spürbarkeit des h. Geistes in der christlichen Persönlichkeit (S. 224), den Glaubensbegriff (S. 346 f., 708). Luthers Schriftprinzip läßt Klarheit sehr vermissen; er wirft den Gegnern leichtfertige Schriftauslegung vor, ohne zu bemerken, wie subjektiv seine „klare, deutliche" Interpretation bedingt

Digitized by Google

ist (S. 571, 588, 788). Das hier vorliegende Problem und den Ansatzpunkt der gegnerischen Ansicht hat er nicht erkannt.

Wenn die Besprechung sich namentlich bei Band VII vornehmlich auf Ergänzungen beschränkte, so möge das in den Entstehungsverhältnissen dieses Bandes seine Rechtfertigung finden, und darin, daß ein Werk, wie die Weimarer Lutherausgabe, besonderer Hervorhebung ihrer Verdienstlichkeit nicht mehr bedarf [1]).

Tübingen. **W. Köhler.**

1) Während des Druckes dieser Besprechung erschien die Rezension über Bd. VII von Kolde (Gött. Gel. Anz. 1899, Nr. 4, S. 328 ff.). Wie aus derselben (S. 333) zu ersehen ist, hat der Herausgeber „nach bisherigem Verfahren" (das aber nicht streng eingehalten worden ist) die „Tröstung für eine Person in hohen Anfechtungen" und den „Sermon von dreierlei gutem Leben" an die Stelle gesetzt, die sie jetzt einnehmen. Das war mir entgangen (auch Kolde war dieses Verfahren bisher entgangen), doch besteht meine Bemerkung S. 642 insofern noch zu Recht, als es besser gewesen wäre, den „Sermon auf dem Hinwege gen Worms", der zu den Reichstagsverhandlungen doch nur eine äußere Beziehung hat, den genannten Schriften voranzustellen, da er sicherer datierbar ist.

Digitized by Google

Inhalt des Jahrganges 1899.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Rothstein, Zur Kritik und Exegese des Deuterojesajabuches 1 Jes. 40, 3—11 . . . 5
2. Wiesen, Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen . . . 37
3. Schian, Die lutherische Homiletik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts . . . 62

Gedanken und Bemerkungen.

1. Schürer, Der Ethnarch des Königs Aretas 2 Kor. 11, 32 . . . 95
2. Albrecht, Eine Antwort Luthers vom 29. August 1540 und ihre Veranlassung . . . 99
3. Buchwald, Zu Luthers Briefwechsel . . . 108
4. Buchwald, Luthers Exhortationes post concionem . . . 118
5. Köhler, Ein neuer Lutherbrief aus dem Jahre 1521? . . . 135
6. Köhler, Eine Notiz aus Spalatins Briefen vom Jahre 1519 . . 140

Rezensionen.

1. König, Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache; rez. von Steuernagel . . . 148
2. Enders, Dr. Martin Luthers Briefwechsel; rez. von Kawerau . 155

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Ley, Die Bedeutung des „Ebed-Jahwe" im zweiten Teil des Propheten Jesaia mit Berücksichtigung neuerer Forschungen . . . 163
2. Resch, Das hebräische Testamentum Naphthali . . . 206
3. Fischer, Zur Geschichte der Ordination . . . 236

Digitized by Google

Seite

Gedanken und Bemerkungen.

1. Müllensiefen, Wie sind 2 Kor. 13, 13 die drei Teile des Segenswunsches inhaltlich auseinanderzuhalten und miteinander zu verbinden? 254
2. Clemen, Zwei Lutherworte, mitgeteilt aus der Zwickauer Ratsschulbibliothek 266
3. Clemen, Miscellen zur Reformationsgeschichte 268
4. Kawerau, Die Flugschrift Sepultura Lutheri 1538 281

Rezensionen.

1. Clemen, Die christliche Lehre von der Sünde; rez. von Kirn . 294
2. Müller, Strophenbau und Responsion; rez. von Kautzsch. . . 307

Miscellen.

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1898 315

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Steuernagel, Der jehovistische Bericht über den Bundesschluß am Sinai 319
2. Schultz, Der Ordo salutis in der Dogmatik 350

Gedanken und Bemerkungen.

1. Dechent, Zur Auslegung der Stelle Joh. 19, 35 446

Rezensionen.

1. Ecke, Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart; rez. von Kirn 468

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Baur, Gott als Vater im Alten Testament 483
2. Beyschlag, Die neueste Zurechtlegung der Auferstehungsberichte . 507
3. Feine, Eph. 2, 14—16 540
4. Wiesinger, Der Gedankengang des ersten Johannesbriefes . . . 575
5. Becker, Luthers Beziehungen zu Zerbst 582

Digitized by Google

Seite

Gedanken und Bemerkungen.

1. Wolff, Zur Frage der Gebetserhörung 610
2. Drews, Ein Originalbrief Luthers und zwei Originalbriefe Melanchthons 618
3. Frederiksen, Ein Vorschlag zu Ps. 110, 3ᵇ 626
4. Moeller, Die Anselmsche Satisfaktio und die Buße des germanischen Strafrechts 627

Rezensionen.

1. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe; rez. von W. Köhler 631

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Oberkonsistorialrath D. Köstlin oder an Herrn Prof. D. Kautzsch in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Abhandlungen.

Seite

1. Baur, Gott als Vater im Alten Testament 483
2. Beyschlag, Die neueste Zurechtlegung der Auferstehungsberichte . 507
3. Feine, Eph 2, 14—16 540
4. Wiesinger, Der Gedankengang des ersten Johannesbriefes . . . 575
5. Becker, Luthers Beziehungen zu Zerbst 582

Gedanken und Bemerkungen.

1. Wolff, Zur Frage der Gebetserhörung 610
2. Drews, Ein Originalbrief Luthers und zwei Originalbriefe Melanchthons 618
3. Frederikſen, Ein Vorschlag zu Pſ. 110, 3b 626
4. Moeller, Die Anſelmſche Satisfaktio und die Buße des germaniſchen Strafrechts 627

Rezensionen.

1. D. Martin Luthers Werke. Kritiſche Geſamtausgabe; rez. von W. Köhler 635

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Digitized by Google

Digitized by Google

MAR 2 1950
OCT 1 1950
JUN 15 1951
OCT 30 1951
JUL 13 '65
Digitized by Google

Digitized by Google